

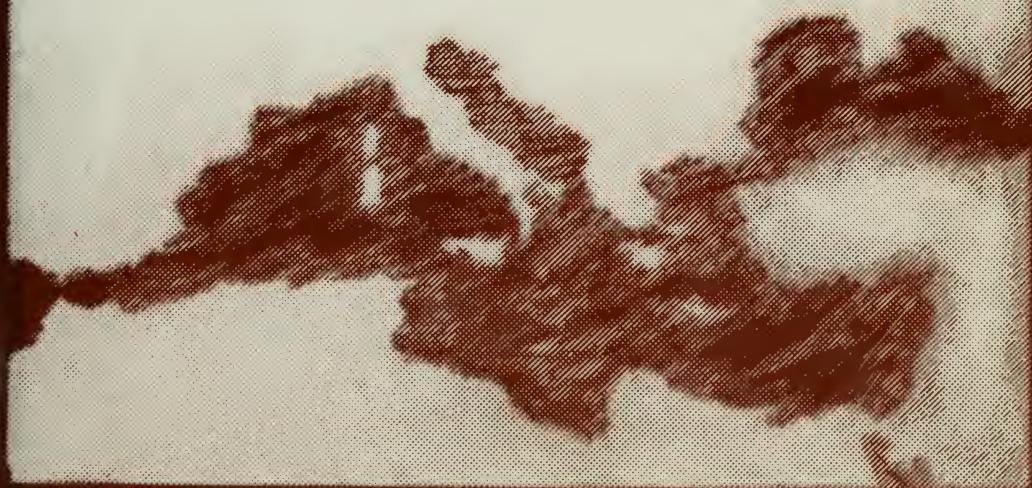
909.09822

STX

P462

no. 54-55

SCIENCES SOCIALES SOCIÉTÉS ARABES




Peuples Méditerranéens 54-55
MEDITERRANEAN PEOPLES

UNIVERSITY OF
ILLINOIS LIBRARY
AT URBANA-CHAMPAIGN

~~RECEIVED~~





Digitized by the Internet Archive
in 2013 with funding from
University of Illinois Urbana-Champaign

909.09822
P 462
no. 54-55

508-603
THE LIBRARY OF THE

FEB 3 1992

UNIVERSITY OF ILLINOIS
URBANA-CHAMPAIGN

SCIENCES SOCIALES

SOCIETES ARABES

PEUPLES MEDITERRANEENS/MEDITERRANEAN PEOPLES N°54-55

Revue trimestrielle - janv.-juin. 1991

Fanny Colonna : Introduction	5
Roland Lardinois : L'émergence du champ des sciences sociales en Inde (1780-1920)	15
Mustapha Al-Ahnaf : Sur quelques durkheimiens arabes.....	41
François Ireton : Eléments pour une sociologie historique de la production statistique en Egypte.....	53
Kamal Boullata : La pensée visuelle et la mémoire sémantique arabe.	93
Alain Roussillon : Sociologie égyptienne, arabe, islamique. L'approfondissement du paradigme réformiste.....	111
Aïssa Kadri : De l'université coloniale à l'université nationale. Instrumentalisation et "idéologisation" de l'institution	151
Robert Santo-Martino : Des études arabes et des manières de s'y spécialiser. Arithmétique et alchimie.....	185
Mohamed Ennaji : Une science sociale au Maroc. Pour quoi faire?...	213
Lahouari Addi : Peut-il exister une sociologie politique en Algérie?...	221
Jean-Noël Ferrière : Vers une anthropologie déconstructiviste des sociétés musulmanes du Maghreb.	229
Mohamed Kerrou : Etre sociologue dans le monde arabe ou comment le savant épouse le politique.....	247
Alain Roussillon : Sciences sociales et identité. Quelles sciences sociales rêvées dans/sur le monde arabe?	269
Résumés/abstracts	275

Ce numéro a été réalisé sous la direction de Fanny Colonna

*Publié avec le concours du Centre national des lettres
et du Centre national de la recherche scientifique*

Les textes publiés dans ce volume ont été présentés oralement au cours d'une rencontre, à Paris, en décembre 1990, organisée par Fanny Colonna et Jean Hannyoy, avec le concours du CNRS, de l'Institut du monde arabe et de l'UNESCO. La Faculté protestante de théologie a bien voulu accueillir dans ses murs ces débats. On trouvera, p. 4, la liste des participants ainsi que celle des discutants.

Saliha Ibersiene a assumé l'accueil des participants et l'enregistrement des débats. Isabelle Grangaud s'est chargée de la préparation des actes.

Sciences sociales dans et sur le monde arabe

Statuts et pratiques

R. Santo-Martino : *Les études françaises sur le monde arabe : tendances et tensions.*

B. Labaki : *La recherche en sciences sociales au Liban*

M. Mundi : *Production des sciences sociales en Jordanie*

M. Zalouk : *Recherches pour une carte sociale de l'Egypte*

Discussion : A. Q. Zghal, N. Bouderbala

R. Lardinois : *L'Etat colonial, les sciences sociales et le mouvement national en Inde*

M. Ennaji : *Recherche scientifique et changement social au Maroc*

A. Kadri : *De l'université coloniale à l'université nationale : instrumentalisation des sciences sociales.*

Discussion : J. Silva Castilo

A. Benachenhou : *Dimension culturelle du développement dans le monde arabe*

Discussion : K. Boullata, M. Haddab

Stratégies conceptuelles

A. Roussillon : *Sociologie égyptienne, arabe, islamique : l'approfondissement du paradigme réformiste.*

F. Colonna : *Le paradigme durkheimien et les sciences sociales au Maghreb*

F. Ireton : *Evolution des objets et catégories de la statistique agricole en Egypte*

Discussion : H. Moniot, W. Charara, J. Leca

K. Dwyer : *The discourse of human rights : "universal" visions, "communal" visions*

J. N. Ferrié : *Vers une anthropologie déconstructiviste des sociétés musulmanes du Maghreb*

L. Addi : *Peut-il exister une sociologie politique en Algérie?*

M. Kerrou : *Etre sociologue dans le monde arabe ou comment le savant épouse le politique*

Discussion : A. Benachenhou, J.R. Henry

INTRODUCTION

Fanny Colonna

L'idée de ce colloque a une histoire, du moins s'inscrit-elle dans une généalogie, d'ailleurs plurielle comme celle de tout le monde. Au commencement, une réflexion sur la production française sur le Maghreb antérieure aux indépendances. Cette longue périphrase pour ne pas dire "science coloniale", expression dont j'ai compris là que la seule fonction était en fait de servir d'alibis tous azimuts à la fois dans plusieurs champs. Mais dès ce moment, c'est-à-dire au tout début des années soixante-dix, la conviction qu'une telle démarche resterait de l'histoire des sciences si elle n'était prise dans une pratique de recherche effective sur les sociétés dont on prétendait faire l'archéologie du savoir. A réfléchir sur ce point, les rencontres autour de Talal Assad à Hull, et la *Review of Middle East Studies*, puis le groupe qui s'en dégagea et se réunit encore régulièrement aujourd'hui ont fortement contribué. Étrange conviction sans doute qui ressemble davantage à une évidence, mais ceux qui ont en mémoire la bibliographie de l'époque, et ses délires, verront de quoi je parle. Il y a eu un moment, les décolonisations étant acquises, où les chercheurs ont vraiment cru, du moins une large partie d'entre eux dans nos disciplines, que le plus grand crime de l'Occident avait été de penser ce qui n'était pas lui. Et il y a encore de temps en temps des rechutes. C'est tout à fait un autre son qui s'entend du *Mal de voir*, fruit de deux rencontres consécutives, en 1974 et 1975 à Paris VII, et la présence d'Henri Moniot dans ce colloque témoigne de l'importance que ce petit livre de poche a prise pour un certain nombre d'entre nous¹.

1. *Le Mal de voir*, éd. par H. Moniot, Paris, 10/18, 1976.

Mais presque en même temps se dessinaient, plus passionnants, ou devenaient visibles s'étant constitués plus tôt au Maghreb, de véritables champs, milieux scientifiques, une véritable production quantitativement critique, étant entendue comme on le verra plus loin l'antériorité du Mashreq sur ce point. Et c'est évidemment là que l'expression "science coloniale" perdit tout son sens... En tous cas, quand en 1985 j'eus à choisir un thème pour un séminaire à l'Ecole des Hautes Etudes, il me parut clair que désormais le véritable corps à corps n'était pas entre les ancêtres et "nous", mais entre les paradigmes que les positions assignées aux chercheurs arabes et aux chercheurs occidentaux les conduisaient à produire.

C'est à travers ce séminaire que j'ai rencontré les travaux de Roland Lardinois sur l'Inde, et de François Ireton et Alain Roussillon sur l'Egypte, travaux qui ont une place essentielle dans l'architecture de ce volume.

L'idée de consacrer un séminaire régulier et une véritable réflexion à la science sociale produite *dans/sur* le monde arabe faisait sourire, je m'en souviens, aussi bien à Paris qu'à Londres au milieu des années quatre-vingt. Quelques années après, après quelques efforts aussi, l'objet a pris une véritable consistance. Mais il se dirait aujourd'hui ainsi : pas de savoirs sur le monde arabe sans un dialogue intense avec ceux qui le font *dans* le monde arabe. On aurait jusqu'ici soutenu au moins la position inverse, dont personne ne prétend d'ailleurs qu'elle soit sans fondement.

Mais revenons un peu en arrière : on peut se demander comment, ou pourquoi, le discours que les sociétés arabes tiennent sur elles-mêmes dans l'idiome scientifique serait écarté de l'étude de l'ensemble des discours que ces sociétés émettent. Pourquoi se mettre anxieusement à l'écoute de telle tradition orale, ou de telle littérature islamiste, mais tenir pour rien, inexistant, celui de la sociologie, de l'histoire, de l'économie... On étudierait les géographes arabes du X^e siècle, et leur vision du monde, mais pas ceux du XX^e? Cet exemple suggère une réponse à cette question, celle de la non-altérité. Le discours de science tenu dans les pays arabes/et ou par des chercheurs arabes ne serait en rien distinguable (et donc analysable comme tel), de celui qu'un chercheur occidental pourrait tenir sur les mêmes faits. On va voir dans ces pages qu'il n'en est rien et même que, les décennies passant, nous serions plutôt affrontés à la difficulté inverse. On va voir aussi que les premiers durkheimiens arabes ont constitué en objet des phénomènes et des niveaux sociaux auxquels l'Ecole d'Alger avait été tout à fait aveugle. A positions différentes donc, objets, angles de vue différents. En réalité l'enjeu est ailleurs : si le travail sur la relation dans/hors est au cœur de notre métier, comme celle-ci est semble-t-il aujourd'hui au cœur de mouvements de pensée qui traversent le "monde arabe", sur un autre mode peut-être, ce travail s'impose comme une épreuve incontournable. Sur le terrain des productions de science il est bien plus facile nous le savons tous de travailler sur du "très lointain", que dans cette "altérité proche" dont il sera question plus loin.

1. La profondeur historique, un effet voulu

Si le rôle de la colonisation européenne, en Orient et au Maghreb surtout, dans la production d'un savoir sur les sociétés arabes est devenu un lieu commun, le caractère précoce de l'émergence dans ces aires de sciences sociales nationales y compris dans leur version universitaire et doctorale n'est pas un fait très connu et il était donc nécessaire de donner à ce phénomène une large visibilité, parce qu'il éclaire *autrement* la situation actuelle, même si, comme on le verra, il n'est pas une donnée d'évidence intégrée par exemple par tous les chercheurs.

Les travaux de qualité sur les sciences sociales non occidentales étant extrêmement rares, il était tentant de demander à Roland Lardinois, auteur d'une importante anthologie des sciences sociales indiennes, *Miroir de l'Inde*¹, d'ouvrir ce retour en arrière en apportant l'exemple d'une antériorité encore plus grande en même temps que le moyen d'une distance par rapport à nos propres matériaux et nos propres interrogations.

L'histoire indienne, sous le rapport qui nous occupe ici, a ceci de particulier qu'elle constitue une sorte de mise bout-à-bout de celles du Maghreb et de l'Égypte - les seules exemplifications arabes soit dit au passage qui seront examinées dans ce volume - mais aussi qu'elle commence un demi siècle plus tôt que l'aventure maghrébine, sur laquelle elle a d'ailleurs, d'une certaine manière, pesé. Ainsi les initiateurs de l'imposition du français en Algérie (soit Ferry et son entourage) invoquent-ils souvent Macaulay et la résolution de 1835 dans leur effort pour produire un *groupe d'intermédiaires* linguistiquement et culturellement à même de servir de truchement entre la société dominante et les sociétés conquises. Il y a donc des parallélismes frappants entre les situations de commencement indienne et maghrébine. Ainsi l'opposition entre le pôle des administrateurs ici de formation universitaire et d'origine aristocratique ou bourgeoise, et celui des missionnaires d'origine très moyenne et généralement autodidactes dont R. Lardinois suggère qu'elle ne sera pas sans efficace sur la hiérarchisation des langues et des études (en haut le sanscrit, les villes et les lettrés, en bas les dialectes et les tribus) n'est-elle pas sans évoquer fortement celles qui sépare dans l'Algérie du XIX^e et du début du XX^e siècles, les universitaires d'un côté, les officiers puis les missionnaires de l'autre, c'est-à-dire ceux qui s'intéressent à la norme et au centre contre ceux qui s'intéressent aux marges, ceux pour qui la religiosité populaire n'est rien contre ceux pour qui elle explique tout. De la même manière que l'invention entre 1790 et 1820 par Colebrook entre autres d'un "âge d'or védique", moment d'une "civilisation égalitaire libre de tout despotisme oriental" n'est pas sans rappeler très vivement la fonction

1. *Miroir de l'Inde*, textes réunis par Roland Lardinois, Paris, Ed. de la Maison des sciences de l'homme, 1988.

contradictoirement dévolue aux Berbères, celle d'être porteurs de valeurs démocratiques et laborieuses inconnues des Arabes despotiques et paresseux.

Mais les choses changent au XX^e siècle, avec l'émergence des nationalismes. Ce n'est plus le Maghreb, dont le mouvement national populiste et anti-intellectualiste ne s'investit en aucune manière dans la production de savoirs que l'Inde des années 1910-1920 évoque, mais l'Egypte, et le rôle de l'Université dans la constitution d'un champ intellectuel indépendant, laboratoire et foyer d'une restauration nationale. Pré-Etat et Etat jouent en effet, dans un cas comme dans l'autre, un rôle essentiel dans la naissance de sciences sociales professionnalisées, du moins sous leur profil objectiviste, dès la fin du XIX^e siècle.

Le texte de R. Lardinois montre de manière indiscutable quelque chose qui est souvent oublié ou ignoré des chercheurs engagés dans notre domaine, l'importance déterminante de la structuration des champs de production et de reconnaissance *au tout commencement*, un thème très durkheimien et même fustelien, celui en tout cas sans cesse à l'œuvre dans *L'évolution pédagogique en France* : ainsi le poids de la médecine en Algérie aujourd'hui, qu'évoque L. Addi dans sa contribution, renvoie-t-il sans doute moins à l'utilitarisme du pouvoir politique qu'à l'implantation dès le XIX^e siècle d'une Ecole de Médecine qui va devenir, pour des raisons qu'il conviendrait d'explorer mais qui sont à portée de main, l'une des plus côchées parmi les facultés de France.

Autre parallèle criant entre l'Inde et l'Egypte, l'obsession du nombre, la compulsion de compter, et donc l'émergence synchrone dans les deux pays *d'une statistique moderne*. C'est ce que documente de façon impressionnante la contribution de François Ireton, situant le début de cette tendance en Egypte dans les années 1840-1860. L'importance de l'institution des recensements apparaît clairement même si on ne retire pas l'impression que ces énormes entreprises de dénombrement (et de publication) aient exercé comme en Inde un effet inducteur sur une véritable production de recherches "cohérentes et systématiques".

Cependant l'essentiel, dans le cas de l'Egypte comme d'ailleurs de l'Inde, est sans doute la préoccupation d'entrer par là "dans le concert des nations modernes" en revendiquant une tradition et un style statistiques "remontant aux premiers temps". François Ireton rend sensible cette liaison entre volonté de modernité de l'Etat et activité de dénombrement, il montre bien comment cette "soif statistique" est ajustée à l'existence d'une "internationale" au sein de laquelle l'Egypte entend être reconnue.

Plutôt en effet qu'à l'existence de stocks de données régulièrement alimentés, il semble que ce soit à la création d'une université privée égyptienne en 1908 que l'on puisse relier l'émergence sinon d'une sociologie, du moins de sociologues égyptiens dès les années 1910-1920. Mustapha Al-Ahnaïf décrit longuement la démarche absolument iconoclaste de la thèse de

Mansour Fahmy, soutenue à Paris en 1913 sous la direction de Lévi Bruhl, texte à la republication récente duquel il n'est pas étranger je crois, mais les conclusions qu'il tire sur les effets de cet ancrage universitaire et disciplinaire, chez Fahmy finalement comme chez ses collègues durkheimiens, Ali Abd el Wahid, auteur d'une thèse sur l'esclavage, Bishr Fares, sur l'honneur, Daghestani et Chatila sur la famille et le mariage (les deux derniers syriens et non égyptiens), sont d'une certaine manière à l'opposé de celles que tirera Alain Roussillon d'une réflexion en abîme sur la manière dont la discipline se met en scène elle-même : alors que pour Al-Ahnaf, le "scientisme durkheimien" de ces auteurs les a poussés à ériger la sociologie en "discipline acceptable", faillissant ainsi à la vocation *réformiste* et critique dont leur position leur faisait un devoir, Roussillon soutient que la définition à strictement parler *réformiste* du projet même de l'université (voir dans son texte ce qu'il entend par là) a fortement contribué à enfermer ces auteurs dans une impossibilité d'aller de l'avant dans la scientificité.

Mais l'essentiel de ce que suggère, dans la perspective qui était celle du colloque, cette étape initiale de la sociologie égyptienne, qui mérite largement par ailleurs d'être connue en elle-même, me paraît être ailleurs. Il est frappant de voir comment l'héritage de l'*Année sociologique* donne lieu en Egypte et au Maghreb, en Algérie spécialement, à deux usages rigoureusement opposés : alors que les durkheimiens égyptiens vont droit aux objets les plus brûlants dans la société mais aussi les plus liés *par* la tradition prophétique (le mariage, l'esclavage, l'honneur...), il est remarquable qu'à l'inverse le Maghreb soit resté dans un premier temps à peu près ignoré des théoriciens de la nouvelle science et que les chercheurs spécialistes de cette aire n'aient jamais vraiment réussi à s'agréger à cette école. On objectera évidemment qu'il s'agit dans ce cas d'une université *nationale*, dans l'autre d'une université *coloniale*, que le profil des acteurs, le rapport à l'islam etc. y étaient différents.

Il est pourtant frappant encore de relever que, quand l'anthropologie du Maghreb connaît une nouvelle donne décisive, dans les années cinquante-soixante, clairement d'inspiration ou d'orthodoxie durkheimienne, elle évitera avec le plus grand soin la présence et donc la question de la religion, à l'exception notable des travaux de Jacques Berque, qui requerraient une analyse plus fine, sans toutefois échapper à cette question de la question (de la religion).

La thèse soutenue par Alain Roussillon d'une "clôture réformiste" gelant finalement *de l'intérieur* l'intention de savoir des intellectuels égyptiens sur leur société mérite d'être discutée, ou en tout cas évoquée plus en détails en face d'autres textes parlant du présent. Mais déjà à ce stade de mise en évidence d'une importante profondeur historique de ces disciplines, le déploiement qu'il opère de discours égyptiens concurrents et contradictoires, donc pluriels, totalisant l'histoire de la discipline en Egypte, est évidemment la preuve même de cette profondeur, et d'une *self-image* en travail.

Ce qu'on peut lire dans l'ensemble de ces textes, et même en transparence dans le peu que j'ai laissé entendre des acquis maghrébins est à l'évidence la trace d'un "passé prometteur" dont il importait de se demander comment il avait tenu ses promesses et surtout comment les acteurs du présent l'avaient intégré.

2. Les blocages : est-ce toujours la faute de l'Etat?

Les textes ici réunis qui parlent du présent, ou principalement du présent, et qui, est-ce un hasard, n'envisagent que la situation maghrébine, à l'exception de celui de Robert Santo-Martino, indirectement mais fortement interpellé cependant par cette dernière, font tous état d'une *crise*, et en fait d'un état assez dramatique des disciplines qui nous intéressent.

Bien plus qu'à propos du passé, il est question ici des *institutions*, et de leur *inertie*. La contribution de Aïssa Kadri envisage en effet de manière détaillée le poids écrasant de l'histoire éducative coloniale sur la réorganisation, et l'algérianisation de l'université algérienne de 1971 à 1990. La hiérarchisation très forte entre l'arabe et le français, héritée de sa préhistoire et reconduite de manière aussi complexe qu'inexorable à la fois par la structure des filières, celle des disciplines, et celle de la définition sociale des différentes fractions de l'élite instruite et/ou diplômée, lui apparaît à juste titre comme la matrice de toute la suite. Il analyse la contradiction auto-produite entre d'une part la relégation des formes islamiques de savoir et la survalorisation corrélative du savoir occidental, et d'autre part l'acharnement du pouvoir politique à partir de 1965 à *décoloniser l'université*, c'est-à-dire à en extirper toutes les catégories de perception *exogènes* et donc plus spécialement des disciplines comme l'ethnologie, mais aussi toutes celles jugées "trop théoriques" dont la philosophie. On pourrait, prolongeant son analyse, relever des traces de ce qu'il avance jusque dans une branche pourtant spécialement féconde de la sociologie algérienne, celle de l'éducation, qui ne comporte pratiquement pas de recherches sur l'éducation islamique. On pourrait aussi rappeler comment l'arabisation des sciences sociales, intervenue brutalement à la rentrée universitaire de 1980, puis quelques années plus tard celle de l'économie marquèrent un recul spectaculaire de ces deux disciplines, jusqu'ici assez florissantes et un flux non moins spectaculaire des demandes de formation postgraduée vers l'Europe, et en particulier la France. Dire comment cette cassure des années quatre-vingt va radicaliser et dramatiser une opposition jusqu'ici latente, entre universitaires arabisants et francisants et ce d'autant plus qu'elle s'accompagne de la mise à mort professionnelle de la moitié du corps enseignant supérieur, celle des "francophones". L'autodestruction de la Faculté de Droit d'Alger, qui a produit après l'indépendance de grands spécialistes du droit international comme de grands économistes, est d'ailleurs l'objet principal d'une recherche universitaire menée par Aïssa Kadri et sur le point d'être achevée.

Les institutions, instruments involontaires du poids du passé, c'est-à-dire d'une histoire ingérable, voilà un point qu'il nous faudra ne pas perdre de vue, dans un débat qui risquerait d'incriminer seulement une Tradition, ou un rapport à la Tradition, empêcheurs de penser le social.

Toujours autour des institutions, le texte de Robert Santo-Martino, s'il fait état d'une relative santé ou constance de la recherche doctorale *française* sur le monde arabe c'est-à-dire des thèses (même si on peut regretter que celles-ci soient à 90% masculines...), rend surtout patent le déplacement vers l'Europe des investissements maghrébins de recherche de haut niveau et des demandes de formation, dans des disciplines qui, il y a quelques années encore (je pense à la géographie), donnaient à espérer de leur capacité de reproduction *in situ*. Nul doute que cet afflux de thésards, ajouté aux difficultés d'accès au terrain pour les chercheurs étrangers, ne joue déjà un rôle considérable dans la redistribution interne des intérêts de la recherche française. En tout cas, ce constat joint à ce que l'on peut observer des allées et venues savantes entre les deux rives de la Méditerranée laisse en effet penser que d'ores et déjà l'Université au Maghreb est une sorte de machine dont le moteur serait posé quelque part, à côté du châssis.

Le pouvoir politique, ce dieu impossible à rassasier, et sa gestion du potentiel intellectuel en seraient-ils la cause ? C'est ce que de manière différente (ce sont des pouvoirs différents) argumentent à la fois Mohamed Ennaji et Lahouari Addi, pour le Maroc et l'Algérie.

Papiers d'humeur, fort sombres, dominés par la métaphore du simulacre : on *jouerait*, et bien mal, à faire des sciences sociales en ces lieux. Notons au passage que Robert Santo-Martino, à l'aide d'un paratexte sans lien direct apparent avec son propos, met lui aussi très fort les lumières sur l'aspect carnavalesque autant que rastignacien de la "carrière" scientifique. Il faut donc croire qu'il y a là une pente, en tous lieux, sans doute plus raide pour nos sciences molles.

Alors que deviennent-elles, celles-ci, dans des Etats à Parti unique, ou à Monarchie absolue ? Au fond, le résultat y est identique. C'est l'impossibilité de construire ou de laisser se faire un espace relativement autonome, qui définirait lui-même ses propres enjeux. L'action dissuasive s'exerce à la fois sur les institutions (ce qui était déjà spécialement bien montré dans le travail de Aïssa Kadri), et en particulier sur les centres ou équipes de recherche dont la durée moyenne de vie "sans histoire" est de deux ans, sur les personnes, et sur les moyens de production que sont les revues. Mais ce que met en évidence Mohamed Ennaji est le consentement et la contribution que les acteurs eux-mêmes apportent activement à cet état de fait. Et ceci touche évidemment à la possibilité non d'exister, mais de se maintenir de la catégorie d'intellectuel dans ces sociétés. Un point spécialement sensible également pour l'Egypte dans le texte d'Alain Roussillon. C'est pourquoi l'explication mécanique qui consisterait à incriminer principalement l'Etat, le pouvoir ou le Roi, ne pourrait manquer de paraître un peu courte. Qu'en est-il de la professionnalisation des chercheurs, de l'achèvement de leur formation, et consécutivement de la place des sciences sociales dans la hiérar-

chie des positions académiques, c'est-à-dire de leur "force de frappe"? Celle-ci est bien sûr liée de plusieurs manières à l'histoire comme à la complaisance des champs extérieurs qui accolent des titres sans discernement, etc. Tout cela peut paraître un peu simple et très su déjà, mais n'en finit pas pourtant de se répéter et de produire des effets cumulatifs. Un lien très fort entre recherche *dans* et *sur* nos terrains.

Peut-être l'entreprise de savoir était-elle tout simplement impossible, comme le soutient Lahouari Addi, dans une société qui ne s'accepte pas elle-même comme objet de savoir — mais il semble que cela soit en train de changer très vite, et il y a des gratifications certaines (et peut-être dangereuses) pour les "différents" à étudier leur différence — et qui surtout interdit des pans entiers d'elle-même, de son histoire, et de sa dynamique interne, à l'exploration scientifique. La politique serait, ou aurait été jusque tout récemment, le point aveugle de nos disciplines. Ne pas sous-estimer enfin la *désinstitutionnalisation* des appareils éducatifs et de formation, ce qui veut dire en clair l'effondrement de l'université, dont on mesure mal de l'extérieur la portée, un leitmotiv de toutes les contributions. Car il est tout à fait évident, en Egypte comme au Maghreb, que la nature dramatique des conditions économiques et politiques que connaît actuellement le "monde arabe", cette entité qui n'existe pas, n'a pas été pour peu dans le bilan qu'on peut lire dans ces contributions, même si la désinstitutionnalisation a aussi d'autres causes, plus endogènes (voir Kadri).

A ce stade, la vraie question me paraît être plutôt : comment peut il y avoir néanmoins *un peu* de recherche, quelques livres (ou articles) irremplaçables qui ici ou là ont été pour chacun d'entre nous source d'émotion? Une authentique sociologie de ces champs n'aurait-elle pas consisté d'abord à prévoir ce qui allait se passer, à des moments où un précipité miraculeux a existé? La science de la science ne doit-elle pas ici devenir science de la rareté, de l'infinitésimal, de l'accident en somme?

3. Ouvertures : et si on regardait du côté des paradigmes?

A première vue on peut difficilement imaginer positions théoriques plus antagonistes que "l'individualisme déconstructif" proposé par Jean Noël Ferrié, et les "sociologies arabes et/ou islamiques" présentées à la fois par Alain Roussillon et Mohamed Kerrou comme dominantes, ou en passe de l'être en Egypte et au Maghreb.

Le consensuel n'étant pas mon fort, en tout cas ma tentation la plus fréquente, je ne vais pas essayer de montrer qu'en fait ces positions, programmatiques d'ailleurs les unes et les autres, sont faites pour s'entendre et pour se compléter. Pas du tout. Mais je voudrais d'abord observer que la critique de la production "orientaliste" à laquelle se livre J.N. Ferrié, qui consisterait à mettre de la religion partout, et surtout en surplomb, à essentialiser les Arabes, etc. devrait satisfaire tout à fait une bonne partie des tenants de la deuxième position. Qu'elle soit justifiée ou

pas - et je crois pour ma part qu'elle ne l'est pas complètement, ou plutôt qu'on pourrait tout aussi bien tenir le raisonnement inverse, mais il parle des travaux sur le Maroc et je parle de ceux sur l'Algérie, les choses ne sont donc pas si uniformes - cette critique déploie, clarifie, et flèche effectivement des espaces tout à fait nouveaux et difficiles, ceux de cette "altérité proche" que les plus islamistes de nos modernes seraient en peine de récuser. Il me semble aussi que le départ théoriquement assez serré qu'il opère entre *culture* et *religion* pourrait être un formidable terrain de confrontation -thème de rencontre ?- entre "néo-orientalistes", tenants de la sociologie de l'action, sociologues de l'arabité, et de l'islamité. Je ne sais pas très bien où je me placerais dans un tel débat. Tout mon travail jusqu'ici, en tout cas une notable partie, depuis 1975, sur l'histoire locale, ayant consisté à découvrir lentement la tradition islamique à l'œuvre là où l'on avait affirmé qu'elle n'était pas, et à chercher le moyen de rendre compte de la cohérence de ce que à la fois l'ethnologie, l'histoire et le discours politique donnaient comme incohérence.

Mais peut être le débat n'est il pas du tout là. Je veux dire sur la société. Comme l'orientalisme apprend plus sur l'Occident que sur les sociétés orientales, j'ai souvent pensé que la sociologie arabe, avant même qu'elle ne devienne "arabe", ou "islamiste", ne parlait que des sociologues arabes. C'est me semble-t-il l'argument du texte de Mohammed Kerrou, qui trace un itinéraire détaillé des étapes théoriques successivement habitées par nos disciplines, de l'anti-orientalisme à l'aboutissement (provisoire) que l'on sait, en passant par le développementalisme, la théorie de la dépendance, la redécouverte d'Ibn Khaldun, etc. Où serait la société arabe là dedans en effet? Le miracle est que des sociologues tunisiens, des historiens, des anthropologues, algériens ou marocains, égyptiens écrivent. La peine est que ce soit à un tel prix, et dans une absence à peu près totale d'accumulation.

Au terme de cette présentation, on pensera peut être que le véritable objet en effet de cette rencontre était la sociologie arabe. Il n'en est rien. Le transfert et la distorsion historique des paradigmes parisiens, le poids des systèmes éducatifs exposés/hérités, la circulation tous azimuts des chercheurs, "l'invasion" du système doctoral français, l'importation des *tics* et des masques, enfin le décloisonnement théorique qui se dessine, tout cela semble bien suggérer qu'il y a *une* science sociale des sociétés arabes, si elle comprend plusieurs demeures.

Paris, Groupe de sociologie politique et morale,
EHESS/CNRS

L'ÉMERGENCE DU CHAMP DES SCIENCES SOCIALES EN INDE (1780-1920)

Roland LARDINOIS

Le développement sans précédent des sciences sociales dans les décennies postérieures à l'indépendance relègue souvent au second plan la genèse progressive des disciplines considérées depuis l'époque coloniale. Plus exactement, l'expansion purement morphologique du champ scientifique depuis les années 1950 est souvent invoquée, plus ou moins implicitement, pour rendre compte du caractère scientifique de la production des sciences sociales. Tout se passe ainsi comme si l'on réduisait les pratiques scientifiques à leurs conditions d'existence matérielles les plus externes ou, au pire, comme si l'on attribuait à l'indépendance des vertus intrinsèques capables de transmuier l'événement politique en coupure épistémologique. Cette erreur grossière peut sembler surmontée lorsqu'on décide de considérer comme période fondatrice des sciences sociales leur intégration dans les universités à partir des années 1910. Mais si cette décennie, comme on le montrera, marque une coupure importante dans l'histoire institutionnelle du milieu académique, on peut se demander si l'introduction des sciences sociales dans les universités a suffi, à elle seule, à en modifier les pratiques. Aujourd'hui encore, nombre de débats sur l'historiographie du mouvement national, sur les paradigmes utilisés en anthropologie sociale ou, plus généralement, sur la spécificité et le devenir des sciences sociales indiennes, pour ne prendre que ces exemples, sont souvent la retraduction euphémisée en termes épistémologiques apparemment neutres de problématiques anciennes élaborées dans une autre conjoncture historique (Lardinois 1988).

Je voudrais reprendre ces questions en esquisant la naissance et le développement d'un univers académique de type moderne au sein duquel

un ensemble de pratiques d'enquêtes et d'études sur le monde indien se sont cristallisées en disciplines particulières de sciences sociales, afin de dégager les spécificités que cet univers doit aux conditions sociales qui ont présidé à sa genèse. Pour cela, je mettrai en relation le développement des différentes instances de production de savoirs avec les demandes sociales qui les déterminent (bureaucratie coloniale, organisations missionnaires, sociétés savantes et réformistes, universités, etc.) entre les années 1780 et les années 1920 c'est-à-dire, en gros, entre l'établissement de la première société savante de type occidental (l'*Asiatic Society*) et l'ouverture des universités à la recherche dans une conjoncture de radicalisation de la lutte politique, qui marquent deux moments privilégiés dans la constitution d'un univers académique en Inde. En dégagant les rapports d'interdépendance qui lient entre eux ces différents espaces sociaux, on espère esquisser le jeu des déterminations externes et internes qui agissent sur cet univers académique à différents moments de son histoire en lui imposant ses objets d'études et ses enjeux. En effet, on ne peut comprendre la structure du champ de production des sciences sociales qui se met en place et, corrélativement, les pratiques qui s'y engendrent, sans replacer celui-ci dans le système des relations qui l'unit aux deux univers sociaux qui l'englobent et contribuent à le définir, le champ intellectuel d'une part et le champ du pouvoir colonial d'autre part. C'est donc, idéalement, l'ensemble des conditions sociales qui déterminent les transformations du cadre de la vie intellectuelle et politique en Inde à l'époque coloniale qu'il faudrait considérer.

1. L'émergence d'un univers académique de type occidental : 1780-1830

La domination coloniale britannique qui s'impose en Inde à partir de la seconde moitié du XVIII^e siècle a pour effet, entre autres choses, de créer de manière soudaine les conditions politiques et sociales d'une transformation profonde et durable de la vie intellectuelle de la société colonisée. Cette transformation a été initiée par le transfert dans le sous-continent de la production des savoirs occidentaux sur le monde social indien localisée jusqu'aux années 1780 dans les milieux savants européens, en France plus particulièrement, et orientée alors par les attentes de leur public respectif. Les fonctions de collecte de l'impôt foncier et d'administration de la justice qu'assument l'*East India Company* et l'imposition, dans les années 1790, d'une politique foncière qui aboutit à la privatisation des droits traditionnels sur le sol alors garantie par le droit occidental nouvellement introduit, demandaient que soit démêlé "le dédale de la coutume et des législations locales" (Schwab 1950). C'est en réponse à ces demandes de savoirs pratiques que les premiers administrateurs coloniaux engagent un vaste mouvement de connaissances où les spéculations philosophiques et littéraires toujours présentes des milieux lettrés européens se mêlent étroite-

ment aux intérêts économiques et politiques des groupes qui contrôlent la Compagnie des Indes. A cette double origine intellectuelle et politique des demandes sociales de savoirs sur le monde indien, s'en ajoute une troisième, celle des milieux missionnaires : la suppression de l'ordre des jésuites en 1773 laisse progressivement la place à de très nombreuses organisations missionnaires protestantes qui pénètrent en Inde librement à partir de 1813 et tentent d'évangéliser la société pour la réformer ou, plutôt, de la réformer pour mieux, pensent-ils, l'évangéliser.

L'univers de l'orientalisme britannique

Entre 1780 et 1830, le vaste mouvement de production de savoirs qui se cristallise sous la dénomination d'orientalisme britannique (Kopf 1969) recouvre un fait complexe : la naissance dans les villes d'origine coloniale, à Calcutta d'abord puis à Bombay et à Madras, d'un milieu académique au sens moderne du terme (par opposition aux milieux lettrés traditionnels des écoles sanscrites et des *madrassahs* localisés dans les centres urbains anciens, comme Bénarès par exemple) qui accompagne la mise en place, dans la sphère du pouvoir colonial, de nouvelles instances de production de discours savants sur le monde social indien, en même temps qu'apparaît le groupe d'agents spécialisés correspondant - soit les orientalistes par opposition aux *pandits*. On peut distinguer à cette époque deux pôles institutionnels dominants, étroitement associés, autour desquels se regroupent les orientalistes : d'une part, une société savante fondée dès 1784 à Calcutta par William Jones, l'Asiatic Society of Bengal et les sociétés correspondantes qui sont créées ultérieurement dans les deux autres capitales provinciales et, d'autre part, des institutions d'enseignement qui s'ouvrent à partir de 1800 - dont la plus célèbre est le collège de Fort William à Calcutta - destinées à la formation, en Inde, des administrateurs coloniaux. Il faut enfin inclure à cette époque le milieu missionnaire, et plus particulièrement la mission baptiste de Serampore (près de Calcutta) dont l'imprimerie et les premières activités intellectuelles liées au travail d'éducation et d'évangélisation sont inséparables de la naissance de l'orientalisme britannique au Bengale.

Mais il faut dès l'abord s'interroger plus précisément sur ce que recouvre cette appellation d'orientaliste. Ceux-ci se recrutent dans trois milieux sociaux et professionnels distincts : en premier lieu, au sein de la haute fonction bureaucratique coloniale, civile plus que militaire, ensuite dans le milieu missionnaire, enfin parmi certaines fractions de l'élite intellectuelle traditionnelle de la société indo-persane. Ces trois milieux sont dans une relation hiérarchique très stricte qui se fonde sur les origines sociale, culturelle et raciale distinctes de leurs membres que surdéterminent les rapports de force politiques qui englobent cette relation. On peut faire une double hypothèse : premièrement, que le système des relations hiérarchiques qui s'impose à ces groupes détermine, pour une grande part, la position à

laquelle peuvent prétendre les agents qui veulent entrer dans cet univers; deuxièmement, que la fonction d'orientaliste a de fortes chances de s'accomplir de manière variable selon les caractéristiques sociologiques d'origine de ces mêmes agents.

L'espace orientaliste (à Calcutta au moins et pour la période considérée) est traversé par une première opposition entre le pôle des administrateurs et celui des missionnaires qui, chacun, se distingue non seulement par leur position dans la société coloniale mais, aussi, par les différences d'origine sociale et scolaire de leurs agents. Globalement, tandis que les premiers, issus préférentiellement de la noblesse et des fractions supérieures des classes bourgeoises sont souvent passés par les universités où ils ont fait des études classiques (latin, grec), au moins jusqu'au début du XIX^e siècle, les seconds appartiennent plus souvent aux fractions inférieures des classes moyennes (artisans) et sont presque toujours moins bien dotés en capital scolaire lorsqu'ils ne sont pas tout simplement des autodidactes (Cohn 1966). La deuxième opposition structurale de cet univers est la distinction entre le milieu européen et le milieu indigène. Si l'espace intellectuel qui s'esquisse s'oppose par sa nature aux milieux lettrés traditionnels de la société indo-persane, il intègre en son sein certaines fractions de ces hautes castes (pandits brahmanes, castes de services de la bureaucratie mogole et des princes indigènes musulmans et hindous, comme les Kayasthes du nord de l'Inde par exemple), mais en position subalterne, de fait ou de droit - comme dans le cas des fonctions supérieures de la bureaucratie coloniale dont l'accès leur est juridiquement interdit dès 1793. Le marasme économique des campagnes indiennes dans les dernières décennies du XVIII^e siècle, au Bengale en particulier, le déclin ou la stagnation du système d'enseignement vernaculaire, et l'effondrement du patronage des lettrés par les cours princières sont autant de facteurs qui encouragent une émigration de certaines fractions de l'élite intellectuelle vers la nouvelle métropole coloniale en gestation, Calcutta, et une reconversion, variable selon les groupes, dans les professions urbaines ou dans l'administration coloniale (Cohn 1970). Les premières écoles missionnaires, la mise en place de nouvelles instances juridiques et, surtout, les institutions académiques qui s'ouvrent à cette époque offrent certaines de ces possibilités. Les premiers orientalistes britanniques sont en effet dépendants des lettrés indiens pour s'initier aux langues et aux littératures du pays. Aussi s'entourent-ils de pandits et d'assistants qui vont leur servir d'interlocuteurs privilégiés en même temps que ceux-ci vont apprendre à leur contact de nouvelles méthodes de travail intellectuel et trouver les moyens d'une véritable professionnalisation. Ces lettrés traditionnels vont devenir progressivement professeur, traducteur, philologue, linguiste, ou acquérir des savoirs techniques liés aux métiers du livre et de l'édition : bibliothécaires, imprimeurs, correcteurs, marchands de livres, c'est-à-dire investir un ensemble de professions nouvelles qui vont contribuer à les transformer en intellectuels, au sens moderne du terme.

Les enjeux linguistiques

Si les administrateurs et les missionnaires qui participent à l'univers orientaliste partagent un même ensemble d'activités savantes orientées, entre autres choses, vers la connaissance des langues et des littératures de l'Inde, on ne peut comprendre les hiérarchies entre les objets d'étude, les orientations préférentielles prises par chacun des groupes d'agents et, finalement, les spécificités de la production orientaliste à cette époque, sans évoquer, grossièrement, les valeurs d'usage social différentiel qui hiérarchisent les langues entre elles et les groupes sociaux qui les utilisent. Pour simplifier, les Britanniques sont en présence en Inde, à la fin du XVIII^e siècle, de deux langues dominantes du point de vue du pouvoir : d'une part, le persan, qui est la langue officielle des élites persanisées de la bureaucratie et de la diplomatie mogoles, c'est-à-dire celle du pouvoir politique et, d'autre part, le sanscrit, qui est la langue des lettrés hindous dont la connaissance commande l'accès à l'ensemble de la littérature socio-religieuse (en particulier aux traités juridiques comme les *dharmaśāstra*). Le maintien du persan jusqu'en 1837 comme langue officielle en matière politique et fiscale et l'ambitieuse réforme des institutions judiciaires qui était entreprise faisaient de ces deux langues la clé des soumissions. C'est la reconnaissance de leur position dominante et de ses conséquences éminemment pratiques qui conduit l'E.I.C. à patronner leur enseignement en ouvrant dès 1781 une *madrasah* à Calcutta et, en 1792, un collège sanscrit à Bénarès. Jusqu'à cette époque les autres langues du sous-continent, aussi importantes soient-elles par le nombre de leurs locuteurs, leur ancienneté ou la richesse de leur littérature savante sont rejetées en bloc du côté des langues parlées dans un ensemble vaguement différencié.

On comprend dans ces conditions l'intérêt que les premiers administrateurs manifestent pour les deux langues dominantes : leur position dans la bureaucratie coloniale, les liens qui les unissent aux milieux intellectuels européens et leur capital scolaire les prédisposent d'autant plus à investir dans l'étude du persan et du sanscrit que ces connaissances linguistiques et littéraires, hautement valorisées (pour des raisons différentes) dans la colonie et dans la métropole, leur procurent des profits matériels (rétribution des traductions, avancement dans la carrière, etc.) et symboliques (en termes de reconnaissance tant dans les milieux lettrés européens qu'indiens). Pour des raisons symétriques mais inverses, les missionnaires, qui sont d'origine sociale et culturelle modeste et disposent de faibles compétences scolaires certifiées, sont d'autant plus enclins, dans leur ensemble, à privilégier l'étude des langues régionales comme le bengali ou le tamoul, qu'ils ne sont pas directement concernés par la gestion du pays et, surtout, que ces langues sont le véhicule obligé de leur travail apologétique. Toutefois, pour comprendre pleinement les enjeux attachés à l'étude des langues et les oppositions qui se manifestent sur ces questions dans

l'univers orientaliste, il faut encore prendre en compte d'autres déterminations externes : ce sont celles qui tiennent aux différents projets politiques qui s'affrontent en matière d'éducation. Ce qui se joue dans la priorité accordée à une langue sur une autre et à un type particulier de système éducatif, c'est la structure à venir du champ intellectuel indien au sein duquel l'univers académique n'est qu'un espace dépendant particulier.

2. La production des producteurs

C'est au début du XIX^e siècle que se développent les premières écoles de type occidental qui sont organisées par les différents mouvements missionnaires afin de répondre aux demandes indigènes d'éducation qui se manifestent et auxquelles les autorités coloniales n'offrent pas encore d'alternative. Deux ordres de faits attestent de cette demande éducative parmi certaines fractions des élites indiennes. Le premier est la création à Calcutta du Hindu College qui ouvre en 1817 à l'initiative de quelques familles appartenant aux castes lettrées et aux fractions aisées des nouvelles classes urbaines qui doivent une partie de leur enrichissement aux liens économiques qu'elles ont établis avec les milieux coloniaux. La demande porte dans ce cas sur un enseignement de la culture occidentale, de type séculier, et où l'anglais occupe une place prépondérante, sans toutefois que le bengali ou les éléments de la culture indienne soient omis. Le second ordre de faits est le développement corrélatif un peu partout dans la province du Bengale, et ailleurs en Inde, de sociétés populaires à buts éducatifs, orientées vers la rénovation des structures de l'enseignement traditionnel : elles se donnent pour tâches d'éditer des livres scolaires, de redéfinir les programmes et de surveiller leur mise en application. Autour des années 1820, la variété des établissements, des maîtres, des programmes et des langues utilisés est si importante qu'on assiste, au Bengale au moins, à une véritable compétition dans l'offre scolaire et linguistique. Mais en l'espace de dix à quinze ans, la vie intellectuelle et académique embryonnaire connaît une crise profonde qui ouvre un changement important pour les élites indiennes.

Cette crise affecte pratiquement toutes les institutions d'enseignement qui se sont développées depuis les années 1800 et, en premier lieu, le collège de Fort William. Cette institution est concurrencée, à partir de la fin des années 1810, par le Collège de Haileybury que l'E.I.C. ouvre à Londres. Très vite une division du travail de formation des cadres coloniaux s'est instaurée entre les deux établissements : à Haileybury revient la formation générale et l'enseignement des langues classiques (sanskrit, persan, arabe) et à Fort William la formation pratique et l'enseignement des langues vernaculaires. Mais la crise touche également le Hindu College autant que le système d'enseignement missionnaire. Après la phase d'expansion dans les années 1810, le nombre des élèves scolarisés diminue et, dix ans plus tard, les établissements ferment ou végètent. Au-delà des particularités locales, le

caractère général de cette crise conduit à rechercher dans deux directions des raisons structurelles plus profondes qui peuvent l'expliquer : d'une part, dans les contradictions de la demande éducative indigène et dans le mouvement réformiste qui apparaît et, d'autre part, dans les changements qui affectent les milieux de l'E.I.C. et la volonté qui s'affirme d'assumer la responsabilité d'une politique éducative cohérente.

Un événement sert de révélateur à cette crise : la publication en 1817, à Londres, de l'ouvrage de James Mill, *History of British India*, dans lequel l'auteur prend à partie les thèses des orientalistes britanniques de Calcutta. Le succès de l'entreprise témoigne d'un changement profond dans les mentalités des milieux dirigeants des affaires indiennes. Il manifeste l'influence croissante de ceux que l'on nomme les "anglicistes" (*i.e.* l'ensemble des agents de la bureaucratie coloniale et des milieux missionnaires qui soutiennent l'anglais comme langue véhiculaire d'un système d'enseignement de type britannique), par opposition aux "orientalistes", au moment où les autorités coloniales élaborent une politique en matière d'éducation qui leur impose des choix fondamentaux. Ces choix s'inspirent de la philosophie utilitariste de Bentham et trouve ses alliés dans les courants les plus radicaux du mouvement évangéliste. Les anglicistes veulent doter le pays d'un cadre législatif et constitutionnel de type britannique, réformer en profondeur les institutions sociales et divulguer la culture occidentale sous toutes ces formes. Et pour cela, ils sont doublement conscients (au moins certains d'entre eux), d'abord qu'ils ont besoin, comme tout système colonial, d'un groupe d'intermédiaires pour s'imposer et, ensuite, qu'il n'y a pas de moyen plus efficace de s'imposer qu'en imposant sa langue et en colonisant les esprits.

"We must at present do our best to form a class who may be interpreters between us and the millions whom we govern - a class of persons Indian in blood and colour, but English in tastes, in opinion, in moral and in intellect", écrit T.B. Macaulay dans la résolution de 1835 qui marque la double imposition de la langue anglaise : comme medium d'un système d'enseignement britannique d'une part, et, plus généralement, comme la langue du nouveau pouvoir politique. De fait, le persan est aboli comme langue officielle en 1837.

Le choix de l'anglais qui devient, dans tous les sens du terme, la langue dominante, occasionne une réorganisation des marchés linguistiques. Une homologie s'établit entre les hiérarchies qui s'opèrent, d'une part, entre les langues qui sont en compétition, d'autre part, entre les marchés linguistiques sur lesquelles valent ces langues et, enfin, entre les groupes sociaux qui sont porteurs de ces langues et peuvent les faire valoir (éventuellement) sur des marchés différents mais hiérarchisés. C'est l'ensemble de la structure du champ intellectuel indien qui se dessine en s'organisant, pour simplifier à l'extrême, autour d'oppositions bilinguales, soit d'une part le niveau régional où prévalent les langues vernaculaires et, d'autre part, le niveau national où l'anglais s'impose comme la seule langue véritable de communication et d'unification dans le champ du pouvoir.

Système d'enseignement et bureaucratie d'Etat

Mais la mise en place d'un système d'enseignement de langue anglaise contribue à la constitution d'une bureaucratie d'Etat de type moderne que requièrent les Britanniques à la fin de la première moitié du XIX^e siècle. L'enseignement qui est favorisé est la filière du supérieur, l'enseignement primaire et secondaire restant pour l'essentiel le domaine privilégié des langues vernaculaires. Des collèges sont ouverts dans l'ensemble du pays et, en 1857, une université est créée dans chacune des trois capitales des présidences, à Calcutta, à Bombay et à Madras. Corrélativement, le mode de recrutement du personnel de la bureaucratie coloniale est profondément modifié en même temps que sont réorganisés les grands corps de la fonction publique d'Etat qui se constituent. Toutefois, si l'école doit produire, en Inde, les fractions supérieures des élites indigènes, les hiérarchies internes à la bureaucratie coloniale et, surtout, la fermeture pratique du corps le plus prestigieux, l'Indian Civil Service, ne permettent à ces élites de s'intégrer, au mieux, c'est-à-dire en fonction de l'offre de postes, que dans les corps subalternes.

3. Les champs du savoir de l'orientalisme

La division du travail intellectuel entre ce que l'on peut appeler une école du pouvoir et une société académique, auxquelles participent indifféremment nombre des mêmes agents, caractérise l'ambiguïté structurale qui est au fondement de la production des premiers savoirs occidentaux sur le monde indien. Mais si les connaissances produites sont impensables en dehors des demandes immédiates de la bureaucratie coloniale, l'Asiatic Society va s'organiser progressivement autour de finalités plus proprement académiques et s'imposer comme un modèle de société savante autonome, à mesure que vont se constituer d'autres instances de production et de diffusion de savoirs spécifiques. On examinera d'abord l'ensemble des champs disciplinaires couverts par la Société asiatique dont la diversité apparaît à travers l'étude thématique des articles publiés par ses membres depuis la fin des années 1780¹.

Ce sont d'abord les travaux consacrés aux langues et aux littératures du sous-continent indien qui s'imposent par leur ampleur, plus particulièrement dans le domaine des études du sanscrit, du persan et de l'arabe. Si ces travaux ne représentent guère que 10% environ des articles recensés autour des années 1800, c'est que les publications spécialisées qui constituent l'essentiel de la production dans ces domaines (dictionnaires, catalogues de manuscrits, éditions critiques et traductions des corpus littéraires) trouvaient

1. Les données chiffrées et l'appareil critique sur lesquels se fonde ce travail sont extraits d'une étude en cours sur l'histoire de la sociologie indienne.

place dans des séries particulières éditées par la Société (comme la *Bibliotheca Indica*) et qui ne sont pas comptabilisées ici. L'importance des travaux effectués dans les disciplines de l'histoire ancienne (antiquités et numismatiques) va de pair avec les études consacrées aux langues et aux littératures. Dans ce domaine, les premiers travaux se dégagent mal des études consacrées aux langues et sont d'ailleurs l'oeuvre des sanscritistes eux-mêmes. L'historiographie de l'Inde reproduit à ses débuts les découpages chronologiques que lui impose la découverte progressive des langues et des textes fondamentaux de la civilisation indienne. En simplifiant, on peut résumer cette évolution en distinguant trois grandes phases. Les dernières décennies du XVIII^e siècle sont marquées par la découverte et l'étude du sanscrit au terme d'un demi siècle environ d'intérêt orientaliste des milieux lettrés européens. Plusieurs séries de faits caractérisent plus précisément ces années : la mise en évidence (attribuée pour simplifier à William Jones) des origines communes des langues indo-européennes, l'établissement de la chronologie indienne, le début de la diffusion en Europe des littératures de l'Inde, enfin l'immense travail de compilation et de rédaction des traités juridiques anglo-hindous poursuivi par Colebrooke. Après la mort de W. Jones en 1793, cette phase de découverte du sanscrit se prolonge par l'étude des *Veda* que H.T. Colebrooke entreprend. A travers le travail de William Jones et, surtout, de H.T. Colebrooke, apparaît le mythe d'un âge d'or védique qui s'enracine dans une société égalitaire, libre de tout "despotisme oriental". Les représentations de l'ancienneté de la civilisation indienne prennent naissance ici avec une forte coloration hindoue et trouvent un prolongement dans le travail que William Carey consacre à la langue et à la culture bengalie. Un troisième moment apparaît avec les travaux que H. H. Wilson consacre, dans les années 1810 et 1820, au corpus plus tardif de la littérature puranique qui permet l'étude de périodes relativement plus tardives et moins "aryanisées" de l'histoire de l'Inde. Enfin, à la fin des années 1830, James Prinsep ouvre l'historiographie de l'Inde à l'étude de l'empire Maurya et à la redécouverte du bouddhisme indien.

Un troisième ensemble de travaux est constitué par les disciplines scientifiques : mathématiques et astronomie, sciences de la terre, botanique et zoologie qui représentent plus du tiers des articles publiés entre 1788 et 1820, et environ 50% dans les décennies postérieures jusqu'à la fin du XIX^e siècle au moins. Cette part des travaux scientifiques serait plus grande encore si l'on recensait la totalité des études existantes à cette époque : il faudrait en effet y adjoindre, d'une part, les articles publiés dans des revues éphémères éditées dans l'orbite de la Société asiatique avant que celle-ci souvent ne les absorbe et, d'autre part, les ouvrages plus spécialisés publiés par la société asiatique et non recensés ici (divers catalogues d'histoire naturelle et de géologie par exemple). Dans cet ensemble, la part grandissante prise par les travaux que j'ai rassemblés sous l'appellation "sciences de la terre" est à mettre en relation directe avec le processus de contrôle territorial du sous-continent indien que met en place la bureaucratie

d'Etat coloniale : il s'agit pour l'essentiel des études consacrées au gigantesque travail de cartographie scientifique entrepris par le département du Survey of India.

Enfin, j'ai isolé un dernier ensemble de travaux sous la rubrique "sciences sociales" en regroupant les études consacrées à la religion et aux moeurs et coutumes, à l'ethnologie, à la géographie, à l'économie et aux statistiques. Les articles classés sous la rubrique ethnologie concernent essentiellement le monde des tribus. Les thèmes familiers de l'ethnologie du monde hindou apparaissent dans la classe "religion, moeurs et coutumes". Mais nombre d'articles traitant de la religion pourraient être classés dans la catégorie des "langues et littératures", et inversement. On peut faire dès l'abord deux constatations : la première est la part relativement importante que représente cet ensemble au début du XIX^e siècle, la seconde est sa diminution régulière jusqu'au début des années 1880 : soit de 28% à 36% des articles publiés entre 1788 et 1820, 20% environ entre 1820 et 1850, 15% entre 1850 et 1870 et moins de 10% entre 1870 et 1883. Au sein de cet ensemble la part des travaux consacrés aux problèmes économiques et statistiques pour faible qu'elle soit n'est pas négligeable, de 4% à 7% entre 1820 et 1850, et de 12% à 17% si l'on inclut les articles de géographie humaine, les travaux de géographie physique étant classés dans les sciences de la terre.

L'étendue des champs du savoir englobés par la Société asiatique conduit à s'interroger sur le travail de rassemblement effectué par celle-ci jusqu'à la première moitié du XIX^e siècle. A cette époque, le champ de production des savoirs sur le monde indien englobe l'ensemble des grands départements bureaucratiques et scientifiques de l'Etat colonial qui se constitue, et au sein duquel l'univers orientaliste de Calcutta est le pôle académique institutionnalisé. L'Asiatic Society émerge alors comme une société savante de type généraliste, plus encore qu'à la fin du XIX^e siècle, parce qu'elle fédère sans concurrence la plus grande partie des savoirs produits dans le champ de la bureaucratie coloniale.

L'imposition d'un système d'enseignement britannique de langue anglaise s'accompagne d'une profonde mutation du milieu orientaliste dont le noyau institutionnel éclate : ses membres se dispersent dans la bureaucratie ou quittent l'Inde. L'orientalisme, en tant que discipline, se redéploie dans deux directions : d'une part, il se diffuse au sein de l'élite bengalie dont l'Asiatic society accueille les membres très officiellement à partir de 1829 et, d'autre part, il se réorganise dans l'univers académique européen. Ce qui prend fin à ce moment, c'est le premier état d'un univers académique indien ou, plus justement, du premier univers académique de type occidental en Inde dans lequel les demandes de savoirs sont doublement exogènes : d'une part parce qu'elles ont leurs origines dans des espaces sociaux qui obéissent à d'autres logiques (politiques ou missionnaires) et, d'autre part, parce que les Britanniques qui sont les seuls agents efficaces dans ces univers détiennent le monopole de la formulation de ces demandes.

4. Les demandes indigènes de savoirs

A partir des années 1830, aux besoins nouveaux d'une véritable bureaucratie d'Etat qui s'institutionnalise en même temps qu'elle se spécialise, viennent maintenant s'ajouter les demandes spécifiques de certaines fractions des élites indigènes. Ces dernières demandes sont induites par le mouvement de renaissance de l'hindouisme qui se développe dans une triple dimension, religieuse et sociale d'abord, puis politique à partir des années 1880. Mais elles sont induites aussi par la différenciation interne croissante des champs intellectuels régionaux qui s'individualisent à mesure que se spécifie le travail des nouvelles élites de langue anglaise et des intellectuels vernaculaires qui sont précisément les porte-parole privilégiés de ce mouvement de renaissance de l'hindouisme.

Le champ des associations réformistes

Les mouvements réformistes qui se développent à partir du premiers tiers du XIX^e siècle au sein des trois communautés hindoue, musulmane et sikhe, peuvent être interprétés comme des réactions identitaires aux transformations induites à la fois par la domination britannique (dans ses dimensions économique, politique, sociale et culturelle) et, secondairement, par le travail missionnaire de conversion tenté à l'encontre de ces communautés. Malgré le caractère foisonnant et disparate de ces mouvements dont le nombre se multiplie entre 1830 et 1880, on peut tenter de dégager une unité structurelle de cet univers en l'appréhendant en terme de champ : en effet, les associations qui constituent cet espace social spécifique ne se comprennent que dans les relations qui les unissent ou les opposent entre elles, qu'il s'agisse des bases sociales de leur recrutement ou des thèmes idéologiques qui les caractérisent. Ces mouvements s'expriment essentiellement au sein de certaines fractions des élites intellectuelles traditionnelles et nouvelles parce que celles-ci sont les plus exposées à ces transformations mais, aussi, parce qu'elles seules possèdent les moyens indispensables pour traduire cette réaction dans un langage qui leur soit disponible (jusqu'aux dernières décennies du XIX^e siècle), c'est-à-dire le langage socio-religieux. Dans sa composante hindoue, ce mouvement trouve son inspiration dans une relecture de l'hindouisme puisée aux sources de son passé. Cette renaissance de l'hindouisme (*Hindu revival*), est inséparablement religieuse et sociale, revivaliste et réformiste, parce qu'elle répond, sur le terrain des réformes, aux critiques qui sont adressées à l'ordre social hindou et, surtout, en raison de la nature même du monde social hindou au sein duquel la religion (au même titre que l'économie et le politique) n'est pas constituée comme une sphère indépendante en soi du social. C'est précisément l'un des enjeux de la pénétration européenne et de la coloni-

sation que de contribuer à constituer ces domaines en univers relativement autonomes. Dans le cas présent, c'est l'autonomisation progressive d'un univers politique de type moderne, c'est-à-dire la constitution d'un champ de lutte pour l'indépendance nationale, qui va être déterminant en imposant une redéfinition des liens entre le champ politique d'une part, le champ intellectuel et le champ réformiste de l'autre. Je considérerai principalement ici les deux pôles de ce champ constitués autour du Brahma Samaj d'une part et de l'Arya Samaj de l'autre en envisageant l'ensemble des courants qui se sont cristallisés autour d'eux; j'insisterai surtout sur les aspects réformistes de ces mouvements car ce sont eux qui sont à l'origine des demandes de savoirs indigènes sur le monde social.

Le Brahma Samaj, *i.e.* "société des croyants en Brahman (= Dieu)", fondé en 1828 à Calcutta par Rammohum Roy (1772-1833, un brahmane bengali de double culture indo-persane), est à la fois le premier mouvement réformiste socio-religieux d'importance, le plus complexe dans son développement en raison des courants et scissions divers qui jalonnent son histoire, mais probablement le plus influent à son époque au sein des fractions intellectuelles de langue anglaise. Le Brahma Samaj, né de la confrontation avec une secte protestante, se propose de redéfinir les fondements de l'hindouisme d'un point de vue rationnel en élaborant un théisme puisé dans une relecture des traités post-védiques du *vedanta*. L'idée de progrès associée à celle d'émancipation conduit ses membres à proposer une réforme du système des castes, en particulier de l'institution du mariage et de la place de la femme dans la famille hindoue. Un courant humaniste séculier se manifeste également en son sein et diffuse auprès des jeunes bengalis, dans les collèges, la culture occidentale des lumières. La mobilisation de ces courants pour soutenir l'abolition de la pratique du suttisme par les Britanniques (crémation des veuves, *satî*, sur le bûcher funéraire de leur mari) conduit à la constitution d'un premier pôle contestataire : en 1831, Dwakarnath Tagore (le grand-père de Rabindranath Tagore) fonde la Dharma Sabha qui fait campagne pour le respect du rite de *satî* et, plus généralement, pour la défense des valeurs culturelles hindoues. Globalement, il semble que ces deux pôles opposent les fractions les plus ouvertes, ou les plus réceptives, à la culture occidentale aux fractions plus traditionnelles. Mais ces dernières ne se recrutent pas nécessairement parmi les castes brahmanes ou les plus orthodoxes. En outre, ces défenseurs des valeurs de l'hindouisme ne sont pas pour autant opposés à l'enseignement occidental de langue anglaise, ni à l'accès des femmes à l'éducation. Et, de plus, ils sont tout aussi actifs sur le terrain social. Les valeurs du Brahma Samaj ont continué de marquer les générations de la fin du XIX^e siècle alors même que la lutte politique prenait le pas sur le mouvement réformiste : un grand nombre de scientifiques et d'intellectuels (bengalis) sont issus de ces rangs ou de familles associées de longue date avec le mouvement, comme les Tagore (Kopf 1979).

Un autre pôle important du champ réformiste est constitué par l'Arya Samaj, *i.e.* "société des aryens", fondé en 1875 par Dayananda Saraswati

(1824-1883, un brahmane sivaïte orthodoxe du Gujerat) et très implanté au Pendjab. Sur le plan religieux, l'Arya Samaj se caractérise par un retour à la tradition védique telle qu'elle est consignée dans les Hymnes et dont D. Saraswati fait également une interprétation monothéiste dans le souci de restituer à l'hindouisme sa pureté primitive. Tout comme le Brahma Samaj, l'Arya Samaj doit une partie de son succès à son engagement sur le terrain social et réformiste.

Ces mouvements se sont implantés surtout dans le nord de l'Inde. Pour esquisser la structure d'ensemble du champ, il faudrait encore prendre en compte les associations plus ou moins proches qui se sont développées dans les provinces de l'ouest (Bombay) et du sud (Madras) ainsi que le très grand nombre des associations réformistes de castes, ces dernières étant particulièrement actives à partir des dernières décennies du XIX^e siècle.

L'émergence des savoirs empiriques

L'ensemble de ces associations est engagé dans un travail qui vise à réformer les institutions sociales sur lesquelles, depuis la fin du XVIII^e siècle, les organisations missionnaires et les autorités coloniales portent un jugement réprobateur et qu'elles entreprennent elles-mêmes de transformer, c'est-à-dire l'institution de la caste et de la famille. Elles participent à un vaste mouvement de diffusion d'une culture scientifique pratique ou, du moins, d'une approche rationaliste du monde social où le travail d'enquête, souvent teinté d'orientalisme, tient à la fois du pragmatisme militant, du journalisme et de la sociologie appliquée. Les luttes autour desquelles le mouvement réformiste se constitue sont, non pas les grandes réformes juridico-foncières qui fixent le cadre des prélèvements fiscaux, mais les réformes entreprises par les Britanniques qui touchent au fondement de la reproduction biologique, sociale et symbolique de l'ordre hindou, c'est-à-dire aux structures familiales : l'abolition du rite de satî (1829), la législation sur le remariage des veuves (1856), la suppression de l'infanticide féminin (1870), les modifications de l'âge au mariage surtout (1860, 1891, et 1929) - et finalement, mais par les Indiens cette fois, la codification du droit hindou de la famille (1949-56) -, sont les principales dates des réformes juridiques qui jalonnent l'histoire du droit de la famille à l'époque coloniale et qui ont donné lieu, chaque fois, à de vives campagnes entre partisans et adversaires, réformateurs et tenants de l'orthodoxie.

La préparation de ces réformes donne lieu, tant pour la bureaucratie coloniale que pour les associations réformistes indigènes, à une intense mobilisation, au développement d'enquêtes et à la mise en place de commissions dans lesquelles s'enracine la préhistoire des sciences sociales. Dans les années 1840, l'une de ces associations les plus actives dont l'influence dépasse le seul milieu brahmo est probablement la Tattvabodhini Sabha fondée par Debendranath Tagore (le fils de Dwakarnath Tagore et père du poète) dont les membres appartiennent à

"l'aristocratie de la richesse et de l'intelligence" selon un auteur bengali des années 1880, c'est-à-dire aux fractions des élites issues des castes brahmanes et kayasthes qui possèdent à la fois du capital foncier (*zamindars*) et du capital culturel et scolaire dans leur double composante traditionnelle et occidentale (journalistes, enseignants, pandits, etc.). La société possède sa presse en bengali, développe les études indologiques, encourage le développement de la littérature vernaculaire, publie journaux et livres scolaires et entreprend un travail d'éducation en réponse au défi lancé par les organisations missionnaires.

Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, c'est sur les marges de l'univers réformiste que se situent plusieurs associations semi-savantes où se constituent les premiers cercles de réflexion à prétention sociologique par lesquelles va se faire la médiation entre les milieux intellectuels indigènes et les milieux académiques de la métropole coloniale. C'est le cas de la Bethune Society à Calcutta (de 1851 à 1870) dont la section "sociologie" animée par un pasteur britannique organise des conférences sur la pensée sociale européenne et propose un programme d'investigation sur la société indienne (Bela Dutt Gupta 1972). Mais l'influence croissante de la pensée britannique sur le monde social se manifeste surtout dans deux autres mouvements et, en premier lieu, dans la Bengal Social Sciences Association. Celle-ci est fondée à Calcutta en 1866 (sous les auspices de la Société asiatique) par l'entremise d'une Britannique associée au mouvement Brahma Samaj. La société s'affilie immédiatement à la National Association for the Promotion of Social Sciences in Great Britain qui avait été constituée à Birmingham en 1857 et dont elle devient en fait la branche indienne. Le bureau d'une quinzaine de membres de la B.S.S.A. est composé pour plus de la moitié par des Indiens qui sont les principaux leaders du Brahma Samaj ou les membres influents de l'Asiatic Society. La B.S.S.A. stipule dans ses statuts que ses finalités sont strictement académiques et qu'elle s'interdit, à la différence des associations réformistes, toute prise de position publique sur les sujets qu'elle traite : l'économie, le droit, l'éducation, la santé qui constituent autant de sections au sein de l'association. Si les sujets des communications restent profondément dominés par les "problèmes sociaux" qui occupent aussi les mouvements réformistes, les études sur le système des castes, influencées par les travaux conduits lors des recensements, s'en démarquent.

La B.S.S.A. cesse ses activités à la fin des années 1870, au moment où le mouvement positiviste se développe à Calcutta (Forbes 1975). Il n'est pas indifférent de noter que c'est la branche la plus religieuse du positivisme britannique qui s'est diffusée au Bengale à partir de la fin des années 1850 par l'intermédiaire de quelques membres de la bureaucratie coloniale (professeurs, magistrats, collecteurs) souvent en position de porte-à-faux dans leur milieu. Mais sa réception ne se comprend pleinement que si on remplace le courant positiviste dans l'offre religieuse et réformiste susceptible de répondre aux attentes des jeunes intellectuels bengalis d'éducation scolaire occidentale en rupture avec l'hindouisme. Le positivisme apparaît

comme un concurrent possible du Brahma Samaj. Mais, comme le suggère G. Forbes, le succès relatif du courant positiviste sur ce terrain tient à certaines ambiguïtés qui ont été un frein autant qu'un encouragement à sa diffusion. Le positivisme offre une théorie du changement social qui ne remet pas fondamentalement en question les fondements socio-religieux de l'hindouisme; toutefois sur bien des problèmes sociaux, il semble beaucoup plus conservateur que le Brahma Samaj ou d'autres mouvements réformistes indigènes; dans le même temps enfin, il se présente comme une religion à prétention universelle mais sans Dieu, ce qui semblait difficilement compréhensible à nombre d'intellectuels bengalis. On retrouve continuellement ces ambiguïtés dans les biographies des premiers positivistes bengalis que retracent G. Forbes. Plus encore peut-être que l'idéologie du Brahma Samaj et de l'Arya Samaj, le mouvement positiviste semble avoir permis aux intellectuels bengalis qui s'en sont rapprochés de concilier des points de vue contraires jusqu'alors intenable : une défense des valeurs de l'hindouisme, parfois dans ses aspects les plus orthodoxes, qui n'exclut pas l'idée du progrès et de l'évolution sociale. Trois personnalités intellectuelles, qui apparaissent aujourd'hui encore comme les figures emblématiques du nationalisme culturel, émergent de ce milieu à la fin du XIX^e siècle : Bankim Chandra Chatterjee (1838-1894), Bhudev Chandra Mukherjee (1827-1894) et Satish Chandra Mukherjee (1865-1948). La trajectoire de ce dernier (animateur de la Dawn society et éditeur du magazine *Dawn*) est d'autant plus intéressante qu'elle se situe à une époque charnière dans l'histoire du nationalisme indien. A la fin du XIX^e siècle, le recrutement social du courant positiviste a changé. Des instituteurs ou de petits fonctionnaires des échelons inférieurs de la bureaucratie coloniale ont remplacé les grands intellectuels bengalis des années 1870 à mesure que ces derniers s'engageaient davantage dans l'action proprement politique.

5. Les sciences sociales d'Etat

Les nouvelles demandes bureaucratiques de savoirs sur le monde social indien sont corrélatives de la division croissante du travail administratif entre services spécialisés à mesure que se constituent les grands corps hiérarchisés d'une fonction publique d'Etat.

A partir des années 1870, l'organisation régulière de recensements décennaux fait entrer l'Inde dans l'ère statistique moderne. Et dès le second recensement entrepris en 1881, cette institution s'impose comme le premier service producteur non seulement de statistiques d'Etat, c'est-à-dire de données socio-économiques capables d'orienter la politique du gouvernement, mais aussi comme le premier organisme de recherche empirique en sociologie et en ethnologie. L'importance prise par ce service dans le développement des études ethnologiques et sociologiques est la conséquence du dénombrement des castes dont l'étude spécifique est prise en charge vers 1905 par le Ethnographic Survey of India mis en place en association

avec la bureaucratie censitaire. L'institution du recensement est un bon exemple des déterminations externes et internes qui s'exerçaient alors sur la recherche. Aussi marqués qu'ils soient par leurs conditions de production dans un univers étroitement dépendant du pouvoir colonial et par les problématiques intellectuelles alors dominantes (évolutionnisme, origine raciale des castes, etc.), les savoirs (qu'il reste à étudier méthodiquement et qu'on ne saurait juger en bloc) produits par nombre d'auteurs, britanniques et indiens, conservent encore de nos jours un intérêt scientifique que n'a pas gardé la production idéologiquement mieux intentionnée. L'une des raisons essentielles tient, me semble-t-il, au niveau élevé de professionnalisme qui caractérise les fonctionnaires chargés de concevoir et d'exécuter les recensements. La spécialisation du travail statistique à la fin du XIX^e siècle et les relations étroites qui liaient ces administrateurs avec leurs homologues de la métropole mais, aussi, avec les autres milieux professionnels européens (à mesure que les statisticiens s'organisent à l'échelle internationale) ont été des éléments importants qui ont contribué à l'autonomisation relative d'un espace professionnel spécifique au sein de la bureaucratie coloniale.

Pour être complet, il faudrait analyser la dizaine des autres services bureaucratiques qui sont engagés dans des travaux de recherche : inventaire de la production économique, agriculture, mines et forêts, botanique, archéologie, etc. Parallèlement au recensement, les autorités coloniales mettent en chantier, dans chaque présidence, la rédaction de manuels et de *gazetteers*, rédigés sur la base du découpage administratif de l'espace en district. Cette vaste production représente la synthèse sans précédent (et parfois inégalée quant aux documents rassemblés aujourd'hui disparus) des connaissances socio-historiques disponibles à cette époque. Ce travail, qui n'a pas peu contribué, avec les recensements, à produire un ensemble de représentations économiques, sociales et politiques systématiques de l'Inde, a trouvé son achèvement dans la rédaction des *Imperial Gazetteers* dont la série, rédigée à l'échelle pan-indienne sous la direction de William Hunter, a été publiée dans les années 1900.

En résumé, au début du siècle, la recherche en sciences sociales se structure en gros autour de deux univers. Le premier est le champ de la bureaucratie d'Etat qui induit une recherche empirique orientée vers ses besoins spécifiques mais dont les services spécialisés s'autonomisent et développent leur finalités internes à mesure qu'ils se professionnalisent. Dans cet univers, l'institution du recensement constitue l'un des pôles les plus proches du pouvoir politique où se cristallisent les recherches sociologiques et ethnologiques les plus cohérentes et systématiques; le modèle d'un second pôle distant du pouvoir politique et plutôt orienté vers les seules finalités de connaissance (et de conservation) pourrait être l'Archeological Survey. Le second univers est le champ des associations réformistes indigènes où les activités de recherche empirique qui s'y développent, orientées presque exclusivement par les "problèmes sociaux", s'apparentent plutôt à l'enquête journalistique et militante. La vie proprement académique est assurée pour l'essentiel par une société savante, l'Asiatic

Society, qui est la seule société où accèdent les travaux les plus érudits produits par des agents qui participent de l'un ou de l'autre univers.

6. La naissance du nationalisme

Dans les deux premières décennies de ce siècle, la vie politique qui était jusqu'alors limitée à l'expression des revendications modérées des fractions les plus éduquées des classes urbaines se radicalise sous l'impulsion d'un courant de jeunes intellectuels bengalis : les mouvements réformistes socio-religieux et les associations politiques se fondent dans ce qui devient alors le mouvement *swadeshi* (lit. ce qui est propre, indigène). D'autre part, la crise de l'enseignement supérieur, qui est une des composantes de la crise politique plus générale, conduit à une réorganisation structurelle des universités. Au terme de ces réformes, un univers proprement académique est constitué au sein des universités qui contribue à faire de ces dernières le pôle dominant du champ intellectuel indien. Cette phase s'achève en gros vers 1915-1920 lorsque le Parti du Congrès, qui ne se distinguait guère depuis sa fondation en 1885 des autres mouvements politiques, émerge comme un mouvement de masse dont Gandhi assure maintenant le contrôle.

La constitution du champ politique

Le développement des associations d'intérêt général qui recrutent sur une base volontaire et sans aucune restriction de caste ou autre, est contemporain de la constitution des mouvements réformistes à partir du premier tiers du XIX^e siècle. Toutefois, cet univers associatif ne se confond pas avec les associations réformistes. Tandis que ces dernières se définissent par rapport au travail socio-éducatif qu'elles accomplissent, les associations généralistes - parmi lesquelles apparaît en 1885 le Indian National Congress - sont orientées vers le travail politique, au sens large du terme, et ont pour objectif soit de défendre une catégorie sociale particulière, soit de servir de tribunes publiques d'expression pour les fractions éduquées des jeunes intellectuels indiens. Il faut saisir dans sa totalité les trois univers relativement dépendants que sont les mouvements socio-religieux, les associations réformistes et les associations politiques après que l'on ait étudié leurs structures propres. Il y a en effet, de manière variable selon les univers, une homologie partielle entre ces trois ensembles qui résulte soit de la structure organisationnelle de ces mouvements (parfois divisés en plusieurs associations : religieuse, réformiste), soit de la superposition plus ou moins grande de leurs bases sociales (on peut en avoir un indice partiel en repérant la multi-appartenance des principales personnalités). Ce qui est en jeu, particulièrement dans les années 1900 et 1910, c'est l'autonomie relative de chacun de ces univers, c'est-à-dire leur capa-

cité à définir leurs objectifs, leurs thématiques ou leurs mots d'ordre de manière propre ou, au contraire, d'être subordonné aux enjeux de l'un d'entre-eux : en l'occurrence le champ politique. Le mouvement *swadeshi* et la crise qui s'ouvre au début des années 1900 en sont une illustration (Sarkar 1973).

Nationalisme politique et nationalisme culturel

Le facteur qui déclenche la crise est la partition de la province du Bengale que les Britanniques effectuent en 1905. Cette partition suscite une violente réaction de masse où des courants politiques radicaux qui se manifestent pour la première fois rencontrent les mouvements revivalistes hindous. On suivra Sumit Sarkar dont l'étude porte sur l'ensemble du champ politique et intellectuel bengali dans les années 1903-1908. L'auteur distingue quatre pôles structuraux qui coexistent pendant cette période dont la conjoncture varie en même temps que l'importance relative qu'occupe l'un ou l'autre de ces groupes dans le champ politique. Il y a d'abord le courant modéré représenté par des notables de culture occidentale des générations plus anciennes, disposant souvent de revenus fonciers et qui appartiennent à la bureaucratie coloniale ou aux professions juridiques. Ce sont eux qui tiennent la presse bengalie de langue anglaise. Ce courant est lui-même divisé entre plusieurs tendances selon leur degré de proximité au pouvoir politique colonial et que retraduisent les positions de chacun des journaux dans le champ de la presse. Les représentants de ce courant n'ont soutenu le mouvement d'opposition et de résistance à la partition qu'avec une très grande réserve, lui préférant les traditionnelles pétitions et réunions qui en appellent à la compréhension de l'opinion publique britannique. Le courant "swadeshi constructif" s'oppose à ces modérés qui incarnent à leurs yeux le modèle de l'intellectuel indien anglicisé et "dénationalisé", c'est-à-dire a-culturé. C'est dans ce courant que se fait la rencontre entre l'extrémisme politique et le revivalisme hindou et où se forge l'idéologie du mouvement swadeshi. On retrouve en effet tous les représentants des groupes réformistes socio-religieux que l'on a noté précédemment : Brahma Samaj, Arya Samaj et les positivistes pour l'essentiel. Le travail politique qu'ils privilégient reprend les principes de leur travail social : éducation à la base, intervention dans les villages, retour aux sources des traditions indigènes tant culturelles qu'artisanales. Dans le champ de la presse, ce courant s'exprime dans les journaux et magazines de langue bengalie. Leur mot d'ordre est "compter sur soi", "compter sur ses propres forces". Au sein de cette mouvance swadeshi, plusieurs courants se dessinent selon le degré de radicalisation politique. Dans les années 1905-1907, un courant extrémiste qui s'enracine dans le milieu étudiant et proto-intellectuel s'individualise et passe du mot d'ordre à dominante culturelle au mot d'ordre politique : il s'agit alors d'obtenir l'indépendance, le *swaraj*, en faisant de la résistance passive un moyen d'action de masse. Cette radicalisation

politique s'accompagne, dans le même temps, d'un travail de renforcement du sentiment religieux hindou qui est utilisé, entre autres, pour mobiliser les masses paysannes. S. Sarkar distingue enfin un quatrième courant qui apparaît avec le développement des actions terroristes vers 1908. Cette radicalisation est le fait d'une petite élite lettrée (brahmanes, kayasthes, baidyas) qui ne se reconnaît plus dans le courant du "swadeshi constructif" dont elle dresse le constat d'échec relatif de la mobilisation de masse. Cette élite radicale exprime ses vues pro-hindoues extrêmement violentes dans une presse éphémère dont le journal le plus célèbre est celui qu'anime Aurobindo Gosh, *Bande Mantaram*.

C'est au sein du mouvement swadeshi c'est-à-dire, plus précisément, dans la nébuleuse du "swadeshi constructif", que se forment des thématiques qui associent des éléments divers empruntés aux mouvements religieux et aux premiers travaux académiques ou para-académiques. Les problèmes économiques et sociaux, de ce point de vue, se prêtent particulièrement bien à ces mélanges. Le mouvement swadeshi appelle à l'indépendance économique de l'Inde et à la mise en place d'une politique industrielle orientée vers les besoins immédiats de la population. Comme le suggère S. Sarkar, cette politique est à mettre en relation, d'abord, avec la subordination croissante des groupes marchands et industriels indiens aux intérêts britanniques dans le champ économique entre la première et la seconde moitié du XIX^e siècle. Les intellectuels swadeshistes trouvent également des éléments de réflexion dans les premiers travaux d'histoire économique publiés à partir des années 1880 et que symbolise la première histoire économique publiée en 1901-1903 par Romesh Chandra Dutt. De la thématique économique qui s'élabore à cette époque, deux idées fortes sont popularisées : d'une part, la représentation de la pauvreté et de la misère de l'Inde, dont le thème est souvent associé à la glorification du passé, comme conséquence directe de la domination coloniale et, d'autre part, le rejet du modèle économique occidental et la glorification de l'artisanat, un thème que Gandhi va développer ultérieurement. Cette thématique s'exprime dans les associations spécifiques qui sont créées; elle est relayée et diffusée par la presse et les petites brochures de propagande qui circulent et elle se concrétise aussi, avec des succès pratiques plus modestes cependant, dans le développement de l'artisanat, de la petite et moyenne industrie ou la création de nouvelles structures bancaires. L'agitation nationaliste a trouvé à ce moment son mode d'expression privilégié sur le terrain culturel au sens large, parce que ce moyen correspondait le mieux aux bases sociales de ce mouvement : la crise du système d'enseignement prédisposait le milieu étudiant et proto-intellectuel à fournir à la fois les agents les plus réceptifs et les plus actifs du courant swadeshi.

7. L'émergence d'un champ académique indien : 1910-20

La crise de l'enseignement supérieur

Les universités qui ont été créées à partir de 1857 sur le modèle de l'université de Londres (elles sont au nombre de cinq au début du siècle : aux trois premières ouvertes dans les présidences ont été adjointes l'université du Penjab en 1882 et celle de Allahabad en 1887) étaient essentiellement des institutions bureaucratiques chargées, à travers leurs conseils, de superviser l'enseignement dans les collèges et d'organiser la collation des grades. Aucune tâche spécifique d'enseignement, encore moins de recherche, ne leur était dévolue. Au tournant du siècle, l'enseignement supérieur produit annuellement environ 2000 diplômés dont les deux tiers sont des *Bachelors (of Arts)* pour l'essentiel) et le tiers restant ont un niveau de *Master* (en droit pour la plupart). Les débouchés publics de ces diplômés sont limités par les capacités d'absorption soit de l'enseignement secondaire, soit de la bureaucratie coloniale dont l'indianisation, aux échelons supérieurs, est très lente. C'est la raison qui explique le développement des professions privées dans le domaine juridique et médical par exemple, ou encore celui du journalisme et des activités littéraires et para-littéraires diverses (Seal 1971).

En 1904, le renforcement du contrôle des Britanniques sur le conseil des universités déclenche une violente agitation au Bengale. Cet élément sert en fait de révélateur à la crise du système d'enseignement supérieur qui résulte de son évolution morphologique. Celle-ci peut se résumer par trois indices qui concernent le seul enseignement des humanités dans les Arts Colleges d'où sortent près de 90% des bacheliers diplômés au début du siècle : l'évolution des effectifs d'étudiants, l'évolution du nombre des établissements qui accueillent cette population et l'évolution des dépenses pour l'ensemble des Arts Colleges. Dans la province du Bengale, alors que la population étudiante a augmenté de plus de 150 % entre 1886 et 1901 (passant de 3 200 étudiants à plus de 8 000), la croissance du nombre des établissements a été de 63% et celle des dépenses de 51% seulement. Pour l'ensemble des provinces correspondant aux cinq universités (soit les présidences du Bengale, de Bombay, de Madras, les Provinces Unies et la province du Penjab), les chiffres correspondants sont les suivants : augmentation des effectifs étudiants : 102 %; augmentation du nombre de Arts Colleges : 51%; augmentation des dépenses : 48%. Cette dégradation des conditions de l'enseignement supérieur est d'autant plus durement ressentie que la sélection est forte : le rapport entre le nombre de *bachelors* diplômés et le nombre d'étudiants est de 1 à 10. Et les Britanniques rappellent avec insistance leur volonté de renforcer cette sélection. C'est précisément dans cette population d'étudiants littéraires que le mouvement swadeshi trouve une bonne partie de ses militants les plus actifs et où se développent les

courants extrémistes. Au Bengale en 1905, l'agitation se radicalise dans l'enseignement supérieur autour des intellectuels engagés dans la Dawn Society. En 1906 est créé le National Council of Education chargé d'élaborer une contre-politique indigène en matière éducative : défense de l'enseignement vernaculaire en bengali, critique des programmes trop littéraires, encouragement des études scientifiques et techniques, enfin, ouverture des universités à la recherche. Les réformes structurelles des universités que les Britanniques entreprennent alors expliquent le déclin rapide des associations d'éducation nationalistes. La réorganisation de l'enseignement supérieur et le développement de la recherche vont offrir des débouchés substantiels à nombre d'intellectuels qui se reconvertissent alors dans le champ universitaire en y trouvant les moyens d'une professionnalisation académique.

Les sciences sociales dans l'université

En attribuant aux universités des fonctions autonomes d'enseignement spécialisé et surtout de recherche, les réformes introduites graduellement à partir de 1902-04 contribuent à l'autonomisation relative d'un nouvel espace institutionnel dont le travail spécifique consiste, à la fois, dans la production et la reproduction d'un ensemble de savoirs académiques et de leurs instances de légitimation scientifique, et des corps d'agents spécialisés chargés de produire et de reproduire ces connaissances. Ces réformes contribuent ainsi à renforcer la position de ces institutions dans les champs intellectuels régionaux et, par là, celle des agents qui viennent occuper les postes qui sont créés pour assurer ces nouvelles fonctions. Ce processus d'autonomisation d'espaces académiques régionaux va de pair avec la constitution progressive d'un univers académique pan-indien qui se développe aussi en étroite collaboration avec le champ académique et universitaire de la métropole coloniale. On peut illustrer ces transformations de plusieurs façons (j'en retiens trois à titre indicatif) : en étudiant les modalités du développement institutionnel qui se marquent dans la nouvelle carte universitaire visible autour des années 1920, en détaillant les changements thématiques qui sont intervenus dans les cursus académiques et dont certains ne sont pas indépendants de la nouvelle distribution des établissements universitaires, en analysant la mise en place des instances de légitimation des nouveaux savoirs, c'est-à-dire les sociétés savantes et les grandes revues académiques indiennes dans les principales disciplines de sciences sociales. Cette approche a pour objectif de comprendre les différentes pratiques scientifiques observées dans les disciplines qui s'intègrent dans les universités. En quoi cette intégration transforme-t-elle les pratiques scientifiques qui lui pré-existent? Quelles sont les particularités intellectuelles des sciences sociales qui sont alors produites et comment peut-on en rendre compte en mettant en relation les pratiques scientifiques de ces disciplines avec leurs conditions sociales de production?

Avant d'évoquer ces aspects, je ferai quelques réflexions liminaires. Si l'on garde présent à l'esprit la diversité et la complexité des univers d'origines d'où sont issus les individus et les groupes qui accèdent à ce nouvel espace académique, on comprend que l'on ne puisse décrire sa genèse de manière simple ou unique. Les points de vue sur cette histoire seront différents selon que l'on considère, par exemple, les caractéristiques générales (et souvent les plus formelles) de ce champ à l'échelle pan-indienne où à l'échelle régionale ou, encore, si l'on étudie un univers thématique, voire un auteur particulier au sein de cet univers. Ces différences renvoient aux spécificités des histoires régionales du point de vue social, intellectuel et politique, et cela, malgré l'unification progressive des ces histoires et de leur temporalité à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle (qui revêt un double aspect : unification externe, par la constitution d'un cadre juridico-administratif valable pour l'ensemble de l'Inde (cf. par exemple en matière de système d'enseignement et de recrutement de la bureaucratie d'Etat) mais aussi unification interne, à mesure que le mouvement national, dans sa dimension d'abord réformiste puis politique, se constitue au niveau pan-indien). Ainsi, les matériaux sur lesquels se fonde l'ensemble du propos que j'essaie d'élaborer ici valent, d'abord, pour la province du Bengale et sa capitale Calcutta. On entrevoit la complexité si l'on aborde maintenant telle ou telle étude thématique : rapprocher les débuts d'un enseignement, à la même époque, à Calcutta, Madras ou Bombay masque l'essentiel du travail d'analyse qui doit porter sur l'histoire sociale des agents engagés dans chacun de ces processus, sur la spécificité concrète des enseignements (programme, livres étudiés, etc.), sur les sujets d'enquêtes, de thèses, etc. qui ne sera pas abordé ici.

Les transformations institutionnelles

La demande d'un haut enseignement conduit les Britanniques à développer le réseau existant des collèges universitaires. Mais la nature des établissements d'enseignement et de recherche qui sont ouverts autour des années 1920 témoigne de la force des déterminations externes qui s'exercent sur leur création et dont l'origine se situe dans le champ de la lutte nationaliste. On peut distinguer, en simplifiant, trois types au moins d'établissement supérieur qui correspondent à des demandes sociales spécifiques. Premièrement, ce sont les universités de type généraliste mais qui s'inscrivent dans une aire linguistique précise. Trois cas illustrent ce type d'établissement : l'université de Mysore (1916) qui est implantée dans l'aire linguistique et culturelle kannada, dans le sud de l'Inde, l'université Visva Bharati (1920) que fonde Rabindranath Tagore à Santiniketan, au Bengale, enfin, au pays tamoul, l'université de Annamalai (1920-29) qui s'oppose à l'université de Madras et dont le développement témoigne de la montée du nationalisme tamoul et de ses fondements anti-brahmanes. Deuxièmement, ce sont les établissements dont le caractère objectivement communautaire

est affirmé dans leur acte de naissance, parfois juridiquement sanctionné. Deux institutions relèvent de ce type : la reconnaissance en 1921 de l'Aligarh Muslim University consacre la place prise par le Anglo-Muhammedan College d'Aligarh, fondé dans les années 1870 par le réformateur musulman Sayyid Ahmad Khan, dans la formation d'une élite musulmane susceptible de rivaliser sur le terrain professionnel et politique avec les élites d'origine hindoue; la fondation de la Benares Hindu University en 1916, comme son nom l'indique, représente l'opposé communaliste (ou communaliste) d'Aligarh. Troisièmement enfin, la SNDT Women's University de Bombay (Poona à l'origine), qui débute en 1916, se définit par les bases sociales, mais non communautaires, de la population vers laquelle son action est orientée préférentiellement. Cet établissement de moindre importance que les collèges précédemment cités, aujourd'hui encore - en raison, on peut le penser, de sa plus grande proximité du champ réformiste que du champ académique -, n'obtiendra sa pleine reconnaissance universitaire, au prix d'une transformation interne, qu'après l'indépendance. Quelles ont été les conséquences des créations de ces institutions sur les recherches qui s'y sont développées? Le travail reste à faire dans son entier. Mais avant de suggérer quelques réflexions sur cette question, il faut examiner brièvement les transformations qui affectent le contenu des enseignements qui s'ouvrent à de nouvelles disciplines.

Les changements disciplinaires

Trois champs disciplinaires font une entrée en force dans les universités à la faveur des réformes : l'histoire, l'économie et la sociologie associée, secondairement, avec l'ethnographie. (Pour les étapes les plus connues du développement institutionnel de la sociologie dans les trois universités de Calcutta, de Bombay et de Lucknow, en laissant de côté les autres disciplines, cf. Mukherjee 1979.)

L'intégration des disciplines de sciences sociales dans les universités indiennes a pour conséquence immédiate la très forte croissance, en l'espace d'une dizaine d'années, du nombre de diplômés dans les nouvelles matières introduites. Pour les seules facultés des lettres, on passe de plus de 200 diplômés du niveau du M.A en 1897-1902 à près de 1700 en 1912-17, dont 61% pour l'histoire et l'économie politique, 21% pour la philosophie, 17% pour les langues orientales et moins de 1% pour les sciences morales et mentales. La sociologie ne fait pas encore l'objet d'un diplôme de M.A. au début des années 1910.

Un autre indice de la naissance d'un champ académique est le développement des publications savantes. Celles-ci sont de deux types : il y a d'une part celles qui sont liées à une société savante dont la Société asiatique est le modèle et, d'autre part, celles qui consacrent la reconnaissance dans le champ académique du département de recherche universitaire qui est associé à cette publication. Dans la première moitié du XIX^e siècle, les

publications de la Société asiatique et de ses branches régionales à Bombay et à Madras sont les seules publications savantes de langue anglaise en Inde. Dès 1844 apparaît la *Calcutta Review*, prestigieuse revue par son audience, les auteurs qui y publient et sa longévité : elle se situe dans une position intermédiaire entre le journal savant et la grande revue généraliste, et sa publication est reprise dans la première moitié du siècle par l'université de Calcutta. A la fin du XIX^e siècle, il y a quatre publications spécialisées en géographie, en archéologie et histoire ancienne et en ethnologie. On comprend dans ces conditions l'évolution thématique des articles publiés par la Société asiatique de Calcutta et la diminution régulière de la part consacrée aux recherches qui s'apparentent aux sciences sociales. Ainsi, la Société anthropologique de Bombay puis les recensements et l'organisation du Ethnographic Survey concentrent l'essentiel des recherches ethnologiques à partir des années 1870. Mais c'est à partir des années 1910 que les grandes revues académiques apparaissent. J'en ai dénombré plus d'une dizaine qui s'imposent entre 1910 et 1947 par leur diffusion et leur renommée au niveau pan-indien et dont nombre d'entre elles subsistent aujourd'hui encore. Les champs disciplinaires couverts par ces revues sont : l'histoire (4), l'orientalisme (2), l'ethnologie (2), l'économie (1), les statistiques (1), divers (1).

On peut préciser davantage le champ des associations savantes en étudiant la composition sociale de leurs membres d'origine britannique et indienne. J'ai retenu cinq sociétés : une société généraliste, l'Asiatic Society (Calcutta), et trois associations spécialisées, l'Anthropological Society (Bombay), le Bhandarkar Institute (Poona) qui est la société orientaliste la plus importante, aujourd'hui intégrée dans l'université, et une société orientée vers l'histoire ancienne, l'archéologie et l'ethnographie d'une région particulière, la Bihar and Orissa Research Society (Patna), mais dont l'audience est beaucoup plus large que ne l'indique l'aire géographique de son intitulé). L'émergence d'un espace académique s'accompagne de la pénétration des sociétés savantes par les intellectuels indiens : ces derniers constituent entre 30% et 40% des membres de ces sociétés à la fin du XIX^e et de 40% à 70% vers 1920. La composition socio-professionnelle de ces sociétés met en évidence les trois groupes d'origines des membres indiens : les notables traditionnels dont certains ont reconverti leur capital symbolique associé à leur position sociale dans les fonctions électives du champ politique, les enseignants (issus pour la très grande majorité des établissements supérieurs) et les professions juridiques dans leur double composante publique et privée. Le Bhandarkar Institute, qui cumule un recrutement presque totalement indigène (94% de membres indiens) et dont le groupe dominant appartient au champ universitaire (35%), représente le modèle le plus achevé de société académique spécialisée. Au tournant des années 1920, le champ académique indien apparaît donc largement constitué dans ses structures institutionnelles. C'est à cette date également que le mouvement national s'engage dans sa phase politique la plus active et que s'ouvre

une nouvelle période dans les relations que les intellectuels indiens entretiennent avec le champ politique.

Pour comprendre les spécificités des prises de positions des différentes fractions des intellectuels indiens dans la phase nationaliste, il faut répondre à deux types d'interrogations au moins : premièrement, quelle est l'autonomie propre du champ intellectuel par rapport au champ du pouvoir (à l'échelle régionale et nationale) ou, si l'on préfère, quelles sont les relations de dépendance relative qui lient les différentes fractions des intellectuels aux autres groupes dominants du monde social indien (propriétaires fonciers, dominants ruraux, groupes marchands, élite politique traditionnelle); deuxièmement, quelle est l'autonomie propre du champ académique au sein même de ce champ intellectuel : en d'autres termes, les objets et les modalités de recherche sont-ils déterminés par des nécessités internes ou bien trouvent-ils leur raison d'être à l'extérieur, dans d'autres univers et lesquels? Par quelles médiations ces déterminations s'exercent-elles d'un univers à l'autre? C'est à condition de faire porter l'analyse sur les différenciations internes des élites indigènes (dont les groupes intellectuels ne sont qu'une composante), sur les positions que ces différentes fractions occupent dans ces différents univers et sur le système des relations qui lient entre eux ces univers et les agents qui leur sont associés, que l'on peut espérer sortir des apories dans lesquelles s'enferme l'historiographie du mouvement national lorsqu'elle étudie la contribution spécifique des intellectuels indiens à ce mouvement.

Centre d'études de l'Inde et de l'Asie du Sud
Paris, EHESS

Liste des travaux cités

COHN Bernard, Notes on the History of the Study of Indian Society and Culture, in Milton Singer et Bernard Cohn (éd.), *Structure and Change in Indian Society*, Chicago, Adline Publishing Company, 1968, pp. 3-28.

COHN Bernard, Recruitment of Elites in India under British Rule, in Leonard Plotnicov et Arthur Tuden, *Essays in Comparative Social Stratification*, Pittsburg, University of Pittsburg Press, 1970, pp. 121-147.

FORBES Geraldine Hancock, *Positivism in Bengal. A Study in the Transmission and Assimilation of an Ideology*, Calcutta, Minerva Associates Publications, 1975.

GUPTA Bella Dutt, *Sociology in India. An inquiry into sociological thinking and empirical social research in the nineteenth century -with special reference to Bengal*, Calcutta, Centre for Sociological Research, 1972.

KOPF David, *British Orientalism and the Bengal Renaissance. The Dynamics of Indian Modernization 1773-1835*, Calcutta, Firma K. L. Mukhopadhyay, 1969.

LARDINOIS Roland, *Miroir de l'Inde. Etudes indiennes en sciences sociales*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1988.

LELYVELD David, *Aligarh's First Generation. Muslim Solidarity in British India*, Princeton, Princeton University Press, 1978.

MUKHERJEE Ramkrishna, *Sociology of Indian sociology*, Bombay, Allied Publishers, 1979, 199 pages.

SARKAR Sumit, *The Swadeshi Movement in Bengal 1903-1908*, New Delhi, People Publishing House, 1973.

SCHWAB Raymond, *La Renaissance orientale*, Paris, Payot, 1950.

SEAL Anil, *The Emergence of Indian Nationalism. Competition and Collaboration in the Later Nineteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971.

SUR QUELQUES DURKHEIMIENS ARABES

Mustapha AL-AHNAF

Dans un article sur "L'évolution récente en Egypte et en Turquie", publié en 1937, Ismaïl Ahmad Adham distingue trois écoles de pensée en Egypte (Adham I. A., 1986 : 31-46) : 1) "l'ancienne école"; 2) "l'école de la renaissance européenne"; 3) "l'école de la libération totale".

La première, incarnée par Al Azhar, se caractérise par son esprit "théologico-métaphysique", le culte du passé et son désintérêt pour les problèmes du présent. La seconde, née d'un profond besoin d'emprunter à l'Europe son savoir et ses méthodes de pensée, est représentée par l'Université. Bien qu'elle soit fondée sur la liberté de recherche et l'approche rationnelle, elle n'a pu, selon l'auteur, se débarrasser de l'esprit théologique encore fortement enraciné dans l'ensemble de la société, et n'a pu, de ce fait, se libérer des traditions. Sa situation s'est aggravée lorsque, à la faveur de la guerre, elle a connu une crise financière qui l'a contrainte à se séparer d'un grand nombre de professeurs venus d'Europe à sa création en 1908, et à les remplacer par des enseignants égyptiens insuffisamment rompus aux méthodes "analytiques et scientifiques" de leurs maîtres orientalistes. Elle a fini ainsi par occuper une place intermédiaire entre les "doctrines traditionnelles" des anciens et les "tendances progressives" des modernes (*Ibid.* : 44).

Quant à la troisième école, constituée dès la fin du XIX^e siècle par Shibli Shumayyil et la revue *Al Muqtataf*, elle se caractérise par le recours systématique à la pensée occidentale et reste représentée, durant les années trente, par Salama Musâ, Ismail Mazhar et Isam-al-Din Hifni Nâsif (*Ibid.* : 45).

Le cas de Mansour Fahmy

On peut dire que la première manifestation de l'esprit universitaire libre en Egypte a été la thèse de Mansour Fahmy intitulée : "La condition de la femme dans la tradition et l'évolution de l'islamisme"¹, et soutenue sous la direction de L. Lévy-Bruhl, en 1913, à la Sorbonne. C'est l'une des premières oeuvres écrites par un Arabe à se réclamer de la discipline sociologique et de son esprit "scientifique". Une double préoccupation l'anime : d'une part, le besoin senti par les musulmans "de réformer leur moeurs et les conditions de leur vie sociale" (et dans cette réforme "le sort de la femme apparaît au premier plan" [Fahmy M., 1990 : 19]); d'autre part le "souci d'atteindre la vérité" grâce aux "bienfaisantes disciplines" (*Ibid.* : 20) apprises auprès des "maîtres" européens qui ont fait de l'auteur un "esprit libre" (*Ibid.* : 21). Bien que s'adressant au public de l'Université française, M. Fahmy est conscient d'avoir écrit une oeuvre iconoclaste et il s'en excuse d'avance auprès de ses compatriotes². Mais cela n'empêche ni le scandale d'éclater ni la répression de s'abattre sur lui³.

A examiner de près cette primeur de la sociologie arabe, on est frappé par son audace et sa liberté d'esprit. Certes l'irreligion n'est pas chose nouvelle dans le monde de l'islam, mais la désacralisation du Prophète Mahomet, au nom de la science moderne, ne pouvait que surprendre les uns et choquer les autres. Non seulement Mansour Fahmy parle du Prophète de l'islam comme d'un homme semblable à tous les autres, mais il se permet de le juger et de le critiquer (M. Fahmy, 1990 : 12). Le passage le plus "scandaleux", qui servira à le désigner à la vindicte publique, est en effet intitulé : "Mahomet légifère pour tous et fait exception pour lui-même". On y lit que "Mahomet avait son faible et s'est accordé certains privilèges", que "les privilèges que s'est attribué le législateur s'étendent un peu à tous les chapitres de la loi", et qu'il n'a pas observé toutes les règles d'équité qu'il recommanda aux maris polygames (*Ibid.* : 37-38). Cela suffit pour déclencher les foudres des traditionalistes : le futur "philosophe" réformiste Mohammad Lotfi Gomaa lança l'attaque dans *Al Mu'ayyad* du 28 janvier 1914. Accusé d'avoir soutenu une thèse "hostile à l'islam", sous la direction d'un "professeur juif", et d'avoir insulté le Prophète et les musulmans, Mansour Fahmy est écarté de l'Université et mis en quarantaine. Il devra faire amende honorable et attendre la révolution de 1919 pour pouvoir obtenir un poste dans l'enseignement supérieur. En reniant son oeuvre, il reniait du même

1. Rééditée en 1990 à Paris sous le titre : *La condition de la femme dans l'Islam* (nous renvoyons à cette édition).

2. "Mais nous avons voulu être sincère malgré le déchirement que nous éprouvons à l'idée de froisser involontairement les sentiments de personnes qui nous sont chères" (p. 20).

3. Sur Mansour Fahmy et sa biographie, voir l'article de Shimon Ballas, *Su'al* n°9-10, pp. 269-311.

coup son statut de penseur et de chercheur libre; jusqu'à sa mort, en 1959, il n'écrira rien qui puisse rappeler de près ou de loin sa thèse.

Pourtant, il n'y a dans l'ouvrage de Fahmy que des choses déjà connues par les orientalistes du début du XX^e siècle. Mieux encore (ou pire!), toutes ses assertions sont fondées sur des ouvrages on ne peut plus orthodoxes, à la tête desquels les exégèses du Coran, les recueils de hadiths et le grand "Dictionnaire biographique" du traditionaliste Ibn Sa'd (*Kitab al-Tabaqat al-Kabir*). Après avoir étudié la condition de la femme dans l'Arabie préislamique - où il recourt aux savants européens (Wellhausen, Renan, Caussin de Perceval) et aux historiens arabes classiques (Maçoudi, Al-Asfahani...) et modernes (Boustany, Khodary, etc.) - Fahmy décrit avec scrupule et minutie "la genèse de l'idée que [Mahomet] se fait de la femme" (*Ibid.* : 41), en examinant ses différents mariages, ses opinions "hostiles à la femme" (*Ibid.* : 55-57) et celles qui lui sont "favorables" (*Ibid.* : 58-61). En sociologue averti, il distingue entre le *mahométisme* ("La doctrine de Mahomet dans sa pureté primitive") et l'*islamisme* (soit "l'ensemble des institutions de diverses origines et qui ont pris avec le temps l'autorité des lois sacrées") et s'attaque aux problèmes qui ne cessent, depuis la fin du XIX^e siècle, d'agiter les esprits musulmans : le voile et la réclusion; le concubinage et l'esclavage et leurs rapports avec la réclusion; la femme dans les principes du droit (musulman); la dissolution des liens conjugaux; l'historique et le caractère de la dot. Il est à remarquer que Mansour Fahmy ne se contente jamais de décrire, mais cherche toujours à expliquer et à comprendre les institutions et les faits sociaux en en traçant la genèse, en étudiant "les interactions d'un complexe" (*Ibid.* : 21), pour montrer que "chaque partie porte l'empreinte de l'ensemble des institutions sociales qui s'érigent en un seul corps" (*Ibid.* : 21). Il ne craint pas de dénoncer "la dégradation croissante de la femme islamique que le système théorique de protection organisé par le Coran ne réussit point à empêcher" (*Ibid.*) et explique cet asservissement non par la théologie ou le *fiqh*, mais par l'histoire et les changements sociaux. En cela, il est en avance sur les écrits les plus récents sur les "femmes du Prophète"¹, tout en restant fidèle à la démarche de l'école sociologique française². Pour les faits, il s'appuie le plus souvent sur les auteurs arabes et sur les études des orientalistes tels que : Perron, Dozy, Snouck-Hurgronje, Lammens et Millot. Précurseur peu connu de l'école sociologique dans le monde arabe, M. Fahmy est le plus radical des universitaires qui vont, quelques décennies plus tard, tenter de s'attaquer à l'édifice du patriarcat en lui appliquant les règles de la méthode sociologique.

1. Notamment l'ouvrage de Fatima Mernissi, *Le harem politique*.

2. M. Fahmy ne cite nulle part Durkheim; il se contente de renvoyer à son "maître" Lévy-Bruhl.

Quatre thèses durkheimiennes¹

Hormis Taha Hussein, qui a suivi les cours du "maître" à la Sorbonne et soutenu une thèse sur la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun en 1917, les premiers sociologues arabes ont été formés par les disciples directs de Durkheim. Tous ont suivi les cours de M. Mauss, à l'Institut d'ethnologie de l'université de Paris et de P. Fauconnet à la Sorbonne. Mais tous suivaient parallèlement l'enseignement de M. Gaudefroy-Demonbynes et L. Massignon, alors maîtres de l'islamologie française. Aussi leurs études étaient-elles, à l'instar de la thèse de M. Fahmy, un mélange de sociologie et d'orientalisme. Il est à remarquer qu'elles portaient toutes, soit directement, soit indirectement, sur les questions de la femme et de la famille dans les sociétés arabes anciennes et modernes : Ali Abd El-Wahid présentera une contribution à une théorie sociologique de l'esclavage (1931); Bishr Farès une étude sur *L'honneur chez les Arabes avant l'islam* (1932); et les Syriens Kazem Daghestani (1932) et Khaled Chatila (1934), des études sur la famille et le mariage musulmans en Syrie. L'intérêt purement sociologique prédomine dans chacune d'elles, et le débat "scientifique" l'emporte sur les préoccupations critiques et réformistes qui animaient la recherche de M. Fahmy et l'école radicale de Shibli Shumayyil.

1) En 1930, ainsi que le fait remarquer P. Fauconnet, "les travaux purement sociologiques sur l'esclavage sont rares et insuffisants" même si "les polémiques modernes pour et contre l'esclavage sont abondantes". On savait alors "très mal" et on avait très peu recherché "pourquoi et comment l'esclavage s'est établi, a duré et disparu". Aussi, poursuit Fauconnet, faut-il "louer M. Abd el Wahid de s'être attaqué à un grand sujet" (Abd el Wahid, 1931 : I-II). L'auteur part de la définition durkheimienne du fait social et soutient que l'esclavage présente tous les caractères extérieurs et contraignants de celui-ci, puisque les différents droits et usages qui le constituent sont arrêtés et définis en dehors de l'individu, dans les mœurs, dans la religion et dans les codes (*Ibid.* : 1). Ce qui intéresse le sociologue ici, c'est l'étude de ce qu'il appelle "les situations génératrices de l'esclavage" que d'autres nomment "sources" ou "causes" de l'esclavage : "Décrire ces situations, écrit-il, puis tenter de dégager leur trait commun et de les rattacher ainsi à une loi générale, voilà le seul objet de notre travail (*Ibid.* : 3-4).

Limitant son champ d'observation à quelques sociétés dont il a pu "dans des documents sûrs, étudier en détail" les institutions qui l'occupent, Abd el Wahid décrit les mécanismes, les lois et les pratiques sociales de l'esclavage chez les Hébreux, les Grecs et les Romains (pour l'Antiquité); dans les sociétés musulmanes (pour le Moyen-Age) et aux Antilles françaises (pour les Temps modernes). Sa documentation se fonde sur les

1. Sur l'école durkheimienne en France, voir Les Durkheimiens, *Revue française de sociologie*, 1979; Y. Nandan, 1977 et 1974.

institutions juridiques, les institutions religieuses, les oeuvres littéraires et les textes historiques. Pour l'islam, qui constitue la partie la plus originale du travail, l'auteur s'appuie sur des documents de première main, utilisés pour la première fois dans une recherche de ce genre. Quoique son investigation ne dépasse pas les cinq groupes de sociétés indiqués, c'est en fait dix-sept ou dix-huit régimes différents qu'Abd el Wahid étudie.

La partie *descriptive* de l'ouvrage porte d'une part sur les circonstances dont résulte "l'esclavage de naissance", et d'autre part sur celles engendrant l'esclavage "postérieurement à la naissance", soit : la guerre, le rapt, l'action de la loi, la puissance paternelle, l'aliénation volontaire. Quant à la partie *explicative*, elle commence par un examen critique des conceptions les plus importantes de l'esclavage, à savoir "les conceptions ethniques" et "les conceptions religieuses", et conclut à "l'impuissance" de ces deux hypothèses à ramener les diverses situations génératrices à une loi fondamentale. D'où la nécessité d'une "analyse directe des faits", en confrontant la théorie avec les diverses situations énumérées et dont le sociologue tirera une loi générale et fondamentale. Ce qui lui permet, enfin, de parler de la "fonction sociale" de l'esclavage (*Ibid.* : 244-247). Un long appendice sur les distinctions entre les deux sexes dans les situations génératrices de l'esclavage et dans la condition des esclaves, et une substantielle bibliographie critique achèvent cet ouvrage de 438 pages.

2) C'est justement la question de la "fonction sociale" qui préoccupe aussi le collègue d'Abd el Wahid et spécialiste des études arabes : Bishr Farès¹, dans sa thèse sur "l'honneur chez les Arabes avant l'islam", laquelle se présente comme "une étude de sociologie". Disciple de P. Fauconnet, de Gaudefroy-Demombynes et de Massignon (auxquels il dédie sa thèse), Farès étudie l'honneur en recourant aux "procédés de l'observation sociologique" tout en écartant la méthode comparative. Chez les Arabes de la *jahiliyya*, l'honneur (en arabe, *'irdh*) est sous toutes ses formes "une chose donnée, réelle" (Farès, 1932 : 2) et son analyse sera donc "objective".

Ayant situé le sujet de son étude dans le temps et dans l'espace, l'auteur procède à une critique approfondie des documents où il prend à partie le P. Lammens et discute les conceptions de Taha Husayn sur la poésie anté-islamique². Il précise ensuite l'objet de sa recherche, en excluant des thèmes tels que la chevalerie, la *murū'a* (étudiée par Goldziher [1889]) et en donnant une définition du mot *'irdh* "d'après les règles de la méthode sociologique". Concevant l'honneur comme un fait social objectivable, Farès en décrit dans un chapitre les éléments qui ressortissent au groupe, à la famille et à l'individu, et en donne dans un autre l'explication sociologique. Il aboutit ainsi à la conclusion que "l'honneur se substituait à la religion pour rallier les

1. Sur B. Farès, voir C. Vial, 1963.

2. Cf. l'ouvrage *Fi-l-adab al-jahib*, qui fit grand scandale à sa parution, en 1925, et où Taha Husayn conteste l'authenticité de la poésie anté-islamique, en appliquant la méthode rationaliste critique des modernes.

Arabes de la *jahiliyya* en vue de leur faire revivre périodiquement cet état de vie sociale intense où les forces individuelles sont stimulées au point d'entraîner une transfiguration complète de l'individu" (*Ibid.* : 165). Farès s'appuie sur la théorie développée dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse* pour montrer d'une part que la religion des Arabes avant l'islam - quelle que fût sa forme : polythéiste, juive ou chrétienne - était incapable de provoquer cette effervescence sociale, et d'autre part que l'honneur (le *'irdh*) s'en chargeait. Ne communiant pas dans une même foi, les Arabes ne pouvaient s'assembler sous le signe de la religion, laquelle - comme l'attestent les documents - était précaire chez eux :

"il nous suffit, écrit Farès, de rappeler qu'aucun auteur ne nous apprend qu'il y eut dans la *jahiliyya* une guerre, une razzia, voire une échauffourée, provoquées par la religion, alors que nous savons fort bien que la presqu'île vivait sur le pied de guerre" (*Ibid.* : 174).

De plus, "rien n'est plus étranger à la religion" que la poésie anté-islamique qui rassemble toute la culture des anciens Arabes, tandis que l'absence de toute trace d'ascétisme prouve *a contrario*¹ la "débilité des religions de l'antéislam" (*Ibid.* : 182). Aussi est-ce l'honneur qui faisait revivre aux Arabes "cet état de vie intense où les sentiments se transfigurent, où l'homme individuel devient social" (*Ibid.* : 184). Ce sont les *mufâharât* (rassemblements périodiques où les tribus arabes faisaient leur propre *panégyrique*) qui faisaient office de "cérémonies religieuses", tandis que les pratiques et les croyances qui constituent l'honneur "s'identifient avec celles de la religion sur le plan social et non sur le plan strictement religieux" (*Ibid.* : 191). Dernier argument à l'appui de cette thèse : l'intégration "dans le système religieux de l'islam d'un certain nombre d'éléments constitutifs de l'honneur sous le vocable prophétique de *makârim al-akhlâq* ("les bonnes moeurs")² (*Ibid.* : 193). Il restait à l'auteur de montrer que l'honneur était "une chose sacrée" pour prouver qu'il se substituait à la religion, puisque (toujours d'après Durkheim, 1912 : 49) l'ossature de celle-ci, ce qui la distingue, c'est son caractère sacré, c'est-à-dire que des "interdits la protègent et l'isolent" (Durkheim, cité par Farès, 1932 : 196). Ce qu'il fit dans son dernier chapitre.

Pour conclure, Farès insiste sur le fait que l'honneur n'était pas la religion des Arabes, "ce serait une erreur grossière" (Farès, 1932 : 202), mais qu'il se substituait légitimement à la religion "pour remplir sa fonction" (*Ibid.*) et que son essence "s'identifiait, pour ainsi dire, avec celle de la religion" (*Ibid.* : 203). Il se trouvait être à l'origine des institutions, des qualités intellectuelles, des moeurs et enfin des valeurs morales.

1. "L'ascétisme n'est pas, comme on pourrait le croire, un fruit rare, exceptionnel et presque anormal de la vie religieuse; ç'en est, au contraire, un élément essentiel" (Durkheim, 1912 : 445), cité par Farès, 1932 : 182.

2. On peut aussi traduire par "vertus supérieures".

Dégager les faits, les décrire, établir leur origine et indiquer leur fonction (*Ibid.* : 213), telle a été la règle que se sont imposés Ali Abd el Wahid et Bishr Farès dans leurs travaux et que vont s'imposer les Syriens K. Daghestani et K. Chatila dans leurs recherches sur la famille et le mariage musulmans en Syrie.

3) Le travail de Kazem Daghestani (Daghestani, 1932) est sûrement la plus platement descriptive des thèses que nous examinons. Voulant faire "un apport méthodique d'ethnographie, de sociologie, de science des moeurs et d'histoire", l'auteur aborde son travail "sans aucune idée *a priori*, sans aucune thèse préconçue qui lui aurait fait déformer "les faits" qu'il voulait "impartialement enregistrer" (*Ibid.* : 6). Certes, il est conscient de traiter un sujet "des plus essentiels pour la réforme sociale et juridique en Syrie", et que l'évolution du groupe familial "commande... l'évolution sociale tout entière", mais pour avoir quelque chance de réformer une institution sociale, "il est nécessaire d'en connaître avec précision l'état actuel" (*Ibid.* : 2). Aussi, K. Daghestani s'attelle-t-il à cette "connaissance précise" sans plus. Gaudefroy-Demonbynes, qui estime qu'"à culture égale, l'Européen est en posture d'infériorité vis-à-vis d'un Syrien pour pousser en Syrie une enquête sur la vie familiale" (*Ibid.* : XIII), l'en félicite (*Ibid.* : 13), en soulignant que c'est suivant des principes de sociologue qu'il a constitué son enquête et qu'il en a exposé les résultats.

Limitant ses investigations à la famille sunnite syrienne, Daghestani décrit les différents aspects du mariage (âge des conjoints; consentement et contrainte; mésalliance, empêchements, dot, cérémonie et pratiques superstitieuses, cadeaux de noces); de la vie conjugale (cohabitation, amour conjugal et jalousie, polygamie, rapports entre conjoints, condition privée de la femme mariée, dissolution des liens conjugaux...); les relations entre parents et enfants (désir de procréation, accouchement, allaitement, nom, éducation des enfants, le voile et son imposition aux jeunes filles, travail et oisiveté de celles-ci, frères et soeurs; la puissance paternelle et l'obéissance des enfants, le choix de la fiancée, la part des enfants des deux sexes dans la succession des parents; et enfin le statut même de la famille (termes et groupes familiaux, filiation et nom de la famille, parenté de sang et parenté fictive, liens économiques de la famille, propriété familiale indivise, vengeance du sang et composition, influence de la famille et son prestige traditionnel).

Il se fonde dans ses descriptions essentiellement sur ses observations personnelles d'une part, et, à titre comparatif d'autre part, sur celles des anthropologues européens qui ont étudié des régions voisines de celle qu'il occupe, notamment les travaux du P. Janssen (1908; 1927), de Musil (1908) et de Bauer (1903).

Dans ses "vues d'ensemble" conclusives, Daghestani souligne un fait qui frappe "par sa gravité et par sa fréquence", à savoir "l'écart important qui existe entre le droit et les faits en Syrie"; le droit musulman ne reflète en effet, dans ce pays, qu'une "faible partie de la vie réelle et profonde du groupe

familial" et ne peut par conséquent "fournir les explications qu'on lui demande souvent sur les formes et l'évolution des institutions domestiques. Cependant les règles juridiques musulmanes gardent, selon l'auteur, "un caractère pleinement religieux ainsi qu'une certaine fixité" en ce qui concerne la famille, alors que les autres parties du droit, civil ou pénal, les ont perdus ou tendent à les perdre (Daghestani K., 1932 : 210). Remarque judicieuse qui continue encore à se vérifier dans la plupart des sociétés musulmanes, où certaines pratiques sont encore en deçà du droit musulman, alors que certaines autres sont nettement en avance sur celui-ci. Mais l'auteur se refuse à juger et se contente de souhaiter à ceux qui s'occuperont de réforme juridique et sociale en Syrie "de relier l'art à la science, ou plutôt le droit à la sociologie" pour poser les principes qui feront évoluer la famille musulmane syrienne "graduellement et le plus rapidement possible, tout en demeurant musulmane et syrienne" (*Ibid.* : 216).

4) Contrairement à Daghestani qui a choisi de ne pas "tirer des conclusions politiques" et de s'en tenir à une "sérénité qui n'est point de l'indifférence" (G. Demonbynes), Khaled Chatila a entrepris son étude sociologique sur "le mariage chez les musulmans en Syrie" (Chatila K., 1934) dans l'esprit réformiste de l'Egyptien Mohamed Abdou et du Libanais M. El Ghalayini (*Ibid.* : 6). Marcel Mauss ne manque pas de signaler dans sa courte préface :

"M. Khaled Chatila porte, comme ses contemporains et compatriotes, son attention sur des questions actuelles de morale et de droit, spéciales à son pays. Dégager une législation meilleure, la conduite humaine souhaitable pour les musulmans syriens, voilà le but ultime de sa discussion" (*Ibid.* : IX).

Comme le mariage "soulève à l'heure actuelle de graves problèmes dont la solution ne saurait souffrir une longue attente", l'auteur s'emploie d'une part à faire un exposé descriptif de cette institution en analysant les origines et les conditions, et d'autre part à aider "à l'orientation des tendances réformatrices qui, écrit-il, se manifestent d'une manière pressante dans nos villes" (*Ibid.* : 5). Ce double intérêt scientifique et réformateur illustre, aux dires de M. Mauss,

"ce que peut donner la collaboration d'une tradition respectable, comme celle des lettrés et commentateurs arabes, et d'une science neuve comme celle qu'ils ["les jeunes savants et philosophes syriens"] ont apprise auprès de celui qui fut leur directeur d'études à la Sorbonne, M. Paul Fauconnet".

K. Chatila n'est pas allé jusqu'au bout de son projet, puisque son étude s'arrête aux préliminaires, aux conditions et à la conclusion du mariage. Mauss souhaitait le voir donner suite à son travail par "un autre ouvrage qui contiendra la description détaillée des cérémonies et des rites du mariage lui-même, puis de la vie conjugale et de tout ce qui concerne la dissolution du mariage" (*Ibid.* : X). A notre connaissance, ce vœu n'a jamais été exaucé. Dans son travail qui a suivi "les principes strictement sociologiques", l'auteur

fait largement appel à l'histoire et à l'anthropologie, tout comme Abd el Wahid et Farès. Dans chacun des chapitres (qui portent respectivement sur les fiançailles "dans les villes, les campagnes et chez les Bédouins"; l'âge des conjoints et de la puberté; le consentement des époux et de leurs parents; la parité des rangs sociaux; la dot; les empêchements au mariage; les formes extérieures du mariage; les cérémonies de conclusion du mariage), il décrit les pratiques des anciens Arabes d'avant l'islam, celles introduites par la religion de Mahomet et enfin celles prédominant dans la société syrienne telle qu'il l'a observée. Chatila, comme son prédécesseur Daghestani, insiste sur les différences qui existent entre les divers milieux et classes sociales et fait une analyse méticuleuse et instructive des faits; il arrive à la conclusion que la Syrie, du point de vue proprement familial, "est restée dans l'ensemble ce qu'elle était : attachée à de vieilles traditions qu'on pourrait croire immuables". De là la querelle qui oppose d'un côté le "fort esprit conservateur" qui soutient celles-ci, et de l'autre l'"audacieux courant moderniste" qui les combat. Chaque fois que l'auteur décrit une institution, il ne manque pas de dire "ce qui devrait être maintenu" des coutumes matrimoniales et "ce qui doit être abandonné" afin de "mettre en harmonie les moeurs de la Syrie avec la culture européenne qu'elle a adoptée sans lui faire perdre ce qu'elle a de spécifiquement syrien, musulman et arabe" (*Ibid.* : conclusion). Il espère avoir montré que "la modernisation si désirable de la principale cellule sociale, la famille, pourra être obtenue "non pas par le rejet de l'islam, ce qui serait dangereux, mais par une meilleure adaptation des lois islamiques à la société syrienne".

Mais ces préoccupations réformatrices n'ont pas empêché le sociologue de donner libre cours à son imagination anthropologique. Dans son chapitre sur la dot, il entreprend un long développement sur le *potlatch* chez les Arabes de la *jahiliyya*, où il suit à la lettre les analyses de Mauss. Celui-ci trouve qu'il y a là "une certaine disproportion" et "une part de sentimentalité", en ajoutant : "déviations excusables, honorables, instructives certes, mais déviations tout de même. Mais qui de nous en est exempt?" (*Ibid.*, p. XI).

De tous les auteurs formés à l'école de la sociologie française et cités ci-dessus, seuls Mansour Fahmy et Ali Abd el Wahid ont fait une carrière universitaire et contribué à la formation de jeunes sociologues égyptiens et arabes dans le cadre de l'université. Le premier n'a jamais écrit de livres, mais s'est contenté de rédiger plusieurs articles dans diverses revues et journaux¹. Le second a publié de nombreux ouvrages et une édition commentée de la *Muqaddima* d'Ibn Khaldoun. Bishr Farès a publié quelques articles relatifs à la langue et à divers aspects de la culture des Arabes. Quant aux deux auteurs syriens, il n'en reste aucune trace.

1. Certains de ses articles ont été rassemblés sous le titre *Abhâth wa khatarât* ("Recherches et propos") et publiés en 1973 au Caire.

Nous dirons pour conclure que :

a) Aucun des ouvrages ici analysés n'a été traduit en arabe et il serait hautement instructif de connaître les raisons d'une telle lacune.

b) Les questions de la femme et de la famille, tout en étant des problèmes *sociaux* de premier plan, ont été des préoccupations *personnelles* pour la plupart des intellectuels arabes de la première moitié de ce siècle, puisqu'ils rêvaient d'un modèle féminin (une femme "émancipée", "instruite", bien "éduquée", etc.) qui n'existait quasiment pas dans la société arabomusulmane d'alors. C'est d'ailleurs un des facteurs qui expliquent le grand nombre de mariages mixtes dans cette génération. De nos jours, ce sont les jeunes filles arabes "émancipées" et "instruites" qui ne trouvent plus dans les sociétés arabes actuelles les modèles masculins dont elles rêvent, et s'orientent, de ce fait, vers la solution des mariages mixtes (avec des non-Arabes), ce qui soulève une "désapprobation quasi-générale" au sein de la société patriarcale "arabe" et "musulmane".

c) Faisant suite à la pensée critique réformatrice, voire même révolutionnaire, la pensée "sociologique" arabe n'a pu assumer le rôle critique dont est investie toute pensée sociale. Elle a trouvé dans le positivisme "comtiste" et le scientisme durkheimien une sorte d'alibi idéologique qui a permis à la sociologie universitaire de devenir une discipline "acceptable" se vantant de son "objectivité" face aux continuateurs de l'école radicale, lesquels étaient nécessairement des "politiques", quand il n'étaient pas accusés de "communisme" et emprisonnés.

IREMAM, Aix-en-Provence

Références bibliographiques

- ABD EL WAHID Ali, 1931, *Contribution à une théorie sociologique de l'esclavage. Etudes des situations génératrices de l'esclavage*, Paris, Ed. Albert Mechelincq.
- ADHAM Ismaïl Ahmad, 1986, *Oeuvres complètes* (en arabe), tome III, Le Caire, Dar al-Maarif.
- BALLAS Shimon, "Mansour Fahmy, une personnalité à adaptation rapide", *Su'at*, n°9-10, pp. 269-311.
- BAUER L. 1903, *Volksleben im Lande der Bibel*, (2è ed.), Leipzig.
- CHATILA Khaled, 1934, *Le mariage chez les musulmans en Syrie. Etude de sociologie*, Paris, P. Geuthner, préface de Marcel Mauss.
- DAGHESTANI Kazem, 1932, *Etudes sociologiques sur la famille musulmane contemporaine en Syrie*, Paris, E. Leroux.

- DURKHEIM E. , 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris.
- FAHMY Mansour, 1990, *La condition de la femme dans l'islam*, Paris, ed. Allia, préface de M. Harbi (1ère éd. *La Condition de la femme dans la tradition et l'évolution de l'islamisme*, Paris, Felix Alca, 1915).
- FARES Edouard, 1932, *L'honneur chez les Arabes avant l'islam*, Paris, Adrien Maisonneuve.
- GOLDZIER I., 1889, *Muhammedanische Studien*, Halle, 2 vol.
- JANSSEN R.P., 1908, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris.
- JANSSEN R.P., 1927, *Naplouse et son district*, tome I, Paris, Geuthner.
- Les Durkheimiens, *Revue française de sociologie*, vol. XX -1, janv.-mars 1979 (328 p.).
- MERNISSI Fatima, 1987, *Le harem politique. Le Prophète et les femmes*, Paris, Albin Michel, 294p.
- MORSY Magali, 1989, *Les Femmes du Prophète*, Mercure de France, 180 p.
- MUSIL, 1908, *Arabia Petra*, tome III, Vienne.
- NANDAN Y, 1974, "Le maître, les doctrines, les membres et le *magnum opus*. Une étude critique et analytique de l'école durkheimienne", thèse de 3è cycle, Paris V.
- NANDAN Y, 1977, *The Durkheimian School. Asystematic and comprehensive bibliography*, Wesport, Greenwood Press (L. III - 457 p.).
- RABAUD Et. , 1912, *Le transformisme et l'expérience*, Paris.
- VIAL C., 1963 , "Hommage à Bishr Farès", *Arabica*, tome X, pp. 113-120.

ELEMENTS POUR UNE SOCIOLOGIE HISTORIQUE DE LA PRODUCTION STATISTIQUE EN EGYPTÉ

François IRETON

Les données statistiques produites et diffusées par des organismes, en général publics et nationaux, spécialisés dans cette tâche constituent l'un des types de matériaux de base du travail sociologique; lorsque l'établissement de ces données se caractérise par son ancienneté et sa continuité, elles trouvent aussi la faveur - à raison toujours soupçonneuse - de l'historien, qui les range parmi les sources publiées. Avec l'avènement d'une histoire économique et sociale "quantitative" étudiant la période dite "statistique" (c'est-à-dire caractérisée, du point de vue des sources permettant son étude, par une production de données chiffrées et non pas simplement quantifiables), les historiens qui la pratiquent ont constitué les données chiffrées elles-mêmes et les conditions de leur production en objet d'étude historique, ceci d'abord dans le cadre qui leur est habituel, celui de la critique des sources. Une histoire des institutions statistiques et de leurs produits s'est ainsi petit à petit mise en place, à des fins purement "utilitaires" dans un premier temps, puis bientôt, selon des problématiques plus sociologiques, dans le cadre de réflexions entreprises sur l'histoire des savoirs, des "épistèmes" qui les sous-tendent et de leurs liens avec les différents types de pouvoirs. Des questions sont formulées, du type : que supposent et que signifient les opérations de dénombrement, de chiffrage des réalités sociales - avec les "mises en formes" et les formes de mises en équivalence et de classement qu'elles impliquent? Quelles sont les fins, les modalités et les effets de l'utilisation sociale et plus particulièrement

politique du chiffre? Questions que des sociologues et des statisticiens désireux d'analyser leur pratique et les effets sociaux de cette dernière se posent également, favorisant ainsi une coopération stimulante des différentes sciences sociales dans l'étude d'un même objet saisi dans sa généalogie comme dans ses développements les plus récents : la Statistique.

Ces recherches ont pris de l'ampleur dans certains pays possédant une tradition statistique considérée comme "ancienne" et remontant la plupart du temps à la première moitié du XIX^e siècle; il s'agit surtout de pays européens, mais pas seulement, puisque les productions statistiques (concernant principalement la démographie) de pays non européens font aussi depuis une dizaine d'années l'objet de recherches, dans le cadre de la critique des sources démographiques mais également dans celui de recherches portant sur les "savoirs sociaux", faisant souvent appel à l'"outil statistique", qu'ont cherché à constituer les pouvoirs autochtones, les courants réformistes ou les puissances coloniales : il en est ainsi de la Chine, de l'Inde coloniale, de certains pays d'Amérique Latine et de l'Empire ottoman. Faisant encore formellement partie de ce dernier au XIX^e siècle, l'Egypte possède, parmi l'ensemble des pays arabes, le "patrimoine statistique" le plus ancien : ses origines remontent en effet aux années quarante du même siècle.

C'est à montrer l'intérêt et à exposer les fondements d'une exploration de ce "patrimoine statistique" dans sa profondeur historique que voudraient s'employer les lignes qui suivent, où, après avoir tenté de définir ce que l'on peut entendre par une telle expression et de montrer brièvement l'intérêt que peut présenter la constitution de ce qu'elle recouvre en objet d'étude, l'on définira, en vue de cette dernière, différents angles d'attaque possibles parmi lesquels l'on opérera un choix motivé basé sur une petite expérience de l'utilisation des données statistiques égyptiennes. Enfin, l'on esquissera une périodisation de la Statistique égyptienne, en privilégiant certaines étapes repérées en fonction de l'angle d'attaque retenu et en tentant d'illustrer ainsi ce dernier - bien imparfaitement, vu l'état embryonnaire d'avancement des travaux sur ce sujet.

Les lignes qui suivent, qu'il faudrait considérer comme provisoires, seront donc affectées de tous les défauts inhérents au mélange des genres, puisqu'elles juxtaposent des propos à caractères épistémologique, programmatique, analytique et simplement descriptif. Par ailleurs, les positions prises ici sont bien sûr discutables; elles sont souvent positions "pour" et, parfois, positions "contre"; il peut y avoir dans ce dernier cas un peu d'"humeur", sans doute interprétable sociologiquement comme étant le produit d'un rapport peu serein à une telle recherche, qui, sous des apparences austères et assez byzantines, est en fait "intéressée" et de l'ordre d'une certaine "urgence" pour qui tente d'utiliser à bon escient les productions statistiques en question. De là à être suspecté d'ériger en principes épistémologiques le produit d'un rapport particulier à l'objet...

1. La Statistique et son patrimoine

Essais de définitions

L'on entend ici par "la Statistique" : la production institutionnelle d'informations quantifiées concernant des stocks et des flux de différents "objets", matériels ou non (comme des biens, des individus, des pratiques, des titres et des valeurs), définis, classés et dénombrés par des agents plus ou moins spécialisés dans ce travail selon le degré d'autonomisation de ce que l'on peut dénommer un "champ de la production statistique"; les objets ainsi construits par ces agents renvoient à différentes structures et fonctions sociétales définies au sein d'une formation sociale donnée sous l'effet combiné de son degré de différenciation interne, de l'institutionnalisation inégale de ses structures, de ses préoccupations idéologiques et de l'état des théories sociales qui y prévalent (on parlera ainsi de statistiques bancaire, scolaire, judiciaire, culturelle etc.; dans l'Egypte du début des années 1860, par exemple, une statistique proprement démographique - préoccupée, pour des raisons entre autres idéologiques ("un pays prospère est un pays à population en expansion") de l'établissement de données exactes permettant le calcul du taux d'accroissement naturel de la population - émerge et se distingue peu à peu de la statistique sanitaire pour laquelle la mortalité n'était que la conséquence éventuelle d'une morbidité qu'il fallait identifier. En employant l'expression "la Statistique", on vise ainsi globalement un ensemble d'institutions, de processus opératoires de production (tout à la fois matériels et symboliques, techniques et cognitifs), de produits (les informations chiffrées) et d'agents (dont les statisticiens-producteurs forment un sous-groupe).

En employant le mot "information" pour désigner les produits statistiques - et sans tomber dans le piège empiriste selon lequel il existerait une information "brute" (auquel cas toutes les questions abordées dans ce qui suit n'auraient strictement aucun objet) - on suppose simplement la différence établie entre : (a) "information statistique" conçue comme ensemble de "données chiffrées" rassemblées sur divers phénomènes (le mot "données" est à son tour ambigu, on le voit, leur simple collecte supposant déjà une construction intellectuelle, ici consciente et systématique puisqu'il s'agit du rassemblement d'informations impliquant comptage donc classement) et (b) "analyse statistique" conçue comme recherche des systèmes de corrélation entre les phénomènes sur lesquels porte l'information quantifiée. Telle qu'elle est employée ici, l'expression "la Statistique" exclut donc de son acception tout travail d'analyse ainsi conçue, analyse qui fait appel aux "techniques du calcul statistique", descriptives ou inductives, branches des mathématiques dites souvent "appliquées"; néanmoins, la publication de l'information quantifiée s'accompagne souvent de représentations figurées propres à faciliter au lecteur le repérage de

tendances (graphiques illustrant des séries temporelles) voire de liaisons entre phénomènes (courbes, nuages de points, etc.); les institutions statistiques égyptiennes successives ont ainsi publié des *Atlas statistiques*, parfois somptueux, faisant appel à différentes techniques de sémiologie graphique.

Enfin, l'aspect institutionnel de cette production renvoie au fait que, selon les mots de M. Volle (1980 : 7), "un ensemble de services statistiques, publics et privés (ce que nous nommons "l'institution statistique") concourt à produire des informations sur le domaine économique et social, essentiellement en réalisant des enquêtes ou en exploitant des documents d'origine administrative". Pour ce qui est de l'Egypte, "l'institution statistique" n'y comprend et n'y a compris, depuis son origine, que des organismes et départements statistiques étatiques, ayant selon les cas une existence plus ou moins autonome de fait, mais généralement administrativement rattachés à différents ministères ou à la présidence de la République. Par ailleurs, le fait que l'institution statistique réalise des enquêtes n'implique nullement qu'en tant que telle elle sorte de la définition donnée plus haut : ces enquêtes sur échantillon (l'institution statistique égyptienne en réalise de nombreuses, citées *infra*) visent avant tout à fournir des informations descriptives quantifiées et, en général, l'institution en publie les résultats bruts, sous forme de tableaux statistiques; l'analyse proprement dite de ces résultats est parfois prise en charge par un département d'études spécialisées -en démographie, économie, sociologie- que l'institution crée en son sein, et qui, ne produisant pas lui-même de statistiques, exploite les résultats d'enquêtes que mène l'institution et à la conception initiale desquelles (élaboration des définitions, nomenclatures et questionnaires) il contribue souvent (tel est, par exemple, le Centre d'études et de recherches sur la population, dépendant du CAPMAS, l'organisme national égyptien de production statistique).

Ces précisions données, il est possible de définir le "patrimoine statistique" de l'Egypte comme constitué (a) sous son aspect matériel, par l'accumulation des documents, publiés ou non, constitués d'imprimés ou d'archives manuscrites, présentant des données chiffrées élaborées dès la décennie 1840-1850 et concernant, plus l'on progresse dans le temps, des aspects de plus en plus divers des réalités démographiques, économiques, "sociales" (santé, justice, etc.) et culturelles du pays, et (b) sous son aspect immatériel par l'ensemble des informations quantifiées que contiennent ces documents et par l'ensemble des savoirs et savoir-faire inscrits et investis en elles et renvoyant à leur processus de production, dont une part ou la totalité a été réalisée par les institutions statistiques égyptiennes, en l'occurrence publiques, qui se sont succédées ou ont coexisté dans l'histoire, depuis leur origine comme institutions spécialisées; l'ensemble de ces dernières, de leurs agents, des processus de production qu'ils ont mis en oeuvre et de leurs produits constituant ce que l'on conviendra d'appeler "la Statistique égyptienne".

Voies et opportunité d'une exploration

Malgré son ancienneté et l'importance de son patrimoine, la Statistique égyptienne n'a jamais fait l'objet de recherches spécifiques et systématiques de la part d'historiens ou de praticiens des sciences sociales, égyptiens ou étrangers. Or son étude constitue un vaste champ de recherches, dont les objets peuvent être construits selon des problématiques très variées, en fonction de types de préoccupations qui peuvent tout aussi bien être d'ordre "instrumental" que d'ordre plus théorique. Dans ce dernier cas, l'étude de la Statistique, des structures et agents de sa production, du type de relations de ces derniers à la "société globale" et des modalités et effets sociaux de son utilisation constituent "une fin en soi", alors que dans le premier, il s'agit de l'étude critique de données statistiques particulières considérées comme sources quantitatives en vue d'une recherche, ce qui n'en suppose pas moins une interrogation, non seulement sur les techniques de collecte, les critères de classement et les modes de caractérisation de ces données, mais aussi sur les objectifs, les *habitus* professionnels et "l'outillage mental" de ceux qui les produisent, comme enfin sur les contraintes propres aux institutions productrices, contraintes internes qui renvoient en partie aux articulations de ces dernières à l'ensemble de la formation sociale et aux pouvoirs commanditaires. On le voit, dans les deux optiques, la recherche s'attaque à l'analyse des mêmes phénomènes; mais, outre les buts poursuivis, ce sont, on le verra, les angles d'attaque qui varient, ce qui ne joue pas un rôle indifférent dans la construction de l'objet et donc dans la manière d'appréhender les éléments du processus de production statistique et d'en rendre compte.

La constitution d'une telle histoire, conçue comme sociologie historique de la production - mais aussi de la diffusion et de l'utilisation - de données chiffrées élaborées en Egypte et sur l'Egypte, apparaît aux yeux de beaucoup de chercheurs travaillant "sur" ce pays (historiens, démographes, économistes, géographes et sociologues) comme une "urgence pratique"; en effet, pour peu qu'il ne s'engouffre pas, bille en tête et micro-ordinateur sous les doigts, dans le dépouillement et l'interprétation des très impressionnantes et - diront certains - réjouissantes séries chiffrées existantes, ou, inversement, pour peu qu'il n'affiche pas envers "les chiffres" un mépris sceptique apriorique redevenu depuis peu de bon aloi, et qui n'est souvent qu'une réaction de découragement face aux difficultés présentées par la forme particulière de critique des sources qu'impose leur utilisation, le chercheur est obligé de se livrer "dans son coin", - et souvent sans connaissance précise, ni des mille et un avatars des institutions statistiques, ni des mystères de la conservation et de la localisation de leurs productions non publiées (et parfois même publiées) - à des "détours de production" nécessaires, mais souvent d'une faible rentabilité; tel celui qui consiste, par exemple, s'il pratique l'histoire agraire de la période contemporaine, à tenter

de mettre la main sur le document inédit - s'il existe (car la transmission orale des savoirs et savoir-faire opère aussi dans ce domaine) - décrivant la méthode d'enquête utilisée telle ou telle année par le ministère de l'Agriculture pour recueillir les informations nécessaires à l'élaboration d'une statistique de rendement des cultures; cette méthode allant -par ordre décroissant de rigueur- du pesage, par des agents administratifs formés et intègres, de la production de parcelles appartenant à des exploitations de tailles variées, (ré)arpentées pour la circonstance et considérées comme représentatives des diverses qualités de terres d'une région donnée, au recueil, par un correspondant, auprès du *'omda* (maire) ou du *sarrâf* (agent de perception de l'impôt) du village, d'estimations (basées sur leur connaissance pratique personnelle - ils ont eux aussi une exploitation agricole - et sur celle des *fellâh* qu'ils ont interrogés à ce sujet) des rendements des différentes cultures pratiquées sur le *zimâm* (terroir).

Cependant, face à l'urgence pratique d'un tel travail comme aux nombreuses difficultés qu'il présente, l'expérience accumulée en matière d'histoire de la statistique concernant d'autres pays peut permettre - en veillant à se garantir des risques d'ethnocentrisme - de formuler un certain nombre de propositions concrètes d'exploration de la Statistique égyptienne en fonction de thèmes déjà travaillés et problématisés à propos d'autres Statistiques nationales; il semble ainsi souhaitable d'emprunter une démarche comparative, qui permette assez vite de repérer, au moins sur ces thèmes, les spécificités réelles de l'institution égyptienne et de ses productions, spécificités parfois occultées par les écrits de ses responsables, surtout ceux que l'on peut appeler les "grands initiateurs" (période 1905-24, cf. *infra*), tous d'origine étrangère, grands lecteurs des publications statistiques étrangères, grands partisans de la standardisation internationale, et dont le nationalisme égyptien d'emprunt (pour les Italiens et les Français du moins) les encourage précisément à hisser, par une sorte de dépassement et de défit, la Statistique égyptienne - dont ils soulignent à satiété les difficultés particulières d'élaboration dues aux spécificités du pays - au niveau des standards internationaux en la matière.

Les études socio-historiques des Statistiques nationales participent cependant de références théoriques et de préoccupations thématiques différentes; elles sont menées soit par des agents participant eux-mêmes - ou ayant participé - à la conception des différentes opérations d'élaboration des données¹, soit par des historiens des idées, des "savoirs appliqués" ou des pratiques étatiques de "contrôle social", soit encore par des épistémologues des sciences sociales ou enfin par des praticiens de ces dernières. Il est à noter que les différentes orientations théoriques ou thématiques de ces études ne recoupent d'ailleurs pas de façon systématique les appartenances professionnelles de ces spécialistes. Il ne peut être question ici de

1. Voir, par exemple, pour un essai de typologie des différentes manières que les statisticiens-producteurs français ont d'écrire l'histoire du secteur de la production statistique auxquels ils appartiennent ou ont appartenu, J. Affichard, 1987 : 9-17.

déployer l'éventail de ces orientations; l'on se contentera d'un rapide tour d'horizon et d'une tentative de choix argumenté en faveur de certaines d'entre elles.

2. L'angle d'attaque : le *modus operandi* ou l'intérêt bien compris

Parmi les approches pratiquées par les spécialistes de l'analyse socio-historique de la Statistique, certaines se réfèrent aux grands modèles de constitution de la science produits par les écoles actuellement dominantes en histoire des sciences : on parle de "paradigmes" que l'on compare à d'autres, mais sur la genèse sociale et cognitive desquels on ne se penche que de façon assez distante; d'autres approches, insistant sur la dimension de "savoir social appliqué" que constitue la production statistique et son "patrimoine", ou sur l'aspect idéologique de ses catégories et types de classement, sont plus attentives à "ce à quoi sert" la Statistique et aux relations qu'entretiennent les processus sociaux et cognitifs qui y sont à l'oeuvre avec les préoccupations des différents types de pouvoirs. A la différence de la première approche, qui à la fois reste beaucoup trop générale et déconnecte la production statistique de son contexte socio-politique proche comme global, la deuxième établit cette connexion, mais opère souvent, si elle n'est pas maniée avec vigilance, diverses formes de réductions (l'objet "production statistique" est perçu et construit de manière trop extrinsèque), voire d'hyperfonctionnalisme (dans certaines versions caricaturales d'althussérisme, où le spectre de "l'Appareil statistique d'Etat" fait son apparition, ou de foucauldisme où, moyennant l'attribution d'une majuscule, Le Statistique, animé d'une mystérieuse puissance (le pouvoir du chiffre?), participe de la grande gigantomachie où finalement le Pouvoir, l'Etat, le Contrôle social, l'Assistentiel et autres hypostases s'allient sur le dos du bon peuple qu'il s'agit toujours de discipliner...).

Face à ces approches, l'on en privilégiera ici une qui construise et explore l'objet "production statistique" de façon plus intrinsèque, et qui, si opposé que cela puisse paraître au recul et au désintéressement requis de l'analyse scientifique, parte du point de vue du chercheur en sciences sociales *utilisateur* du produit statistique qui, confronté aux difficultés et aux facilités trompeuses que réserve l'exploitation de ce type de données, doit, par "intérêt" (scientifique), mettre à jour les mécanismes sociaux et cognitifs qui déterminent le fonctionnement de la "boîte noire" statisticienne. Préalablement, l'on tentera, à des fins pratiques, une typologie des attitudes adoptées par les praticiens des sciences sociales face aux données chiffrées concernant le monde social, données dont ils sont eux-mêmes les utilisateurs et parfois les producteurs.

Des usages et non-usages du chiffre; essai de typologie

Comme le fait remarquer J. Bouveresse (1980), le terme éminemment polysémique de "positivisme" est souvent, à la faveur même de cette caractéristique, employé comme "injure rituelle", visant entre autres fins la disqualification de telle ou telle méthode jugée impropre à la connaissance adéquate de l'objet étudié. Cette "injure" semble en particulier très prisée lorsqu'il s'agit de stigmatiser l'utilisation de méthodes intégrant des techniques quantitatives, considérées comme potentiellement incontrôlées, nécessairement réductrices, voir "indécentes" et portant atteinte au statut social de l'objet ainsi quantifié; la stigmatisation trouve ici souvent son principe idéologique dans la célébration du "qualitatif", associé à la finesse d'analyse, à la capacité d'opérer des distinctions raffinées, à l'attention à la complexité du réel (toutes qualités qui font le prestige de la "démarche anthropologique") et opposé au quantitatif évoquant le massif, l'appréhension grossière et le nivellement (défauts que l'on associe souvent aux enquêtes "lourdes" de la sociologie). Cette superposition de structures dichotomiques spontanément considérées comme isomorphes trouve ainsi son couronnement dans la dichotomie positivisme/antipositivisme (le "quantitatif" relevant du premier terme et le "qualitatif" du second), qui semble fonder une sorte de "prêt à penser" épistémologique fonctionnant comme une (mauvaise) pensée sauvage.

Il n'est pas question de nier qu'il existe, dans certains travaux relevant des sciences sociales, une utilisation ou une production incontrôlée de données chiffrées (comment peut-on par exemple, dans une étude de la structure agraire de l'Egypte, utiliser sans doutes ni précautions les données figurant dans les résultats des recensements agricoles et concernant la répartition des exploitations par classes de tailles, sachant qu'avec le jeu de la prise et de la cession à bail "informel" de très court terme (quelques mois) de parcelles permettant une culture saisonnière, la taille d'une même exploitation varie selon la saison de culture, et ceci d'autant plus significativement qu'elle est plus petite?). Par ailleurs, le "quantitatif" est encore parfois supposé, dans l'étude de certains thèmes ou dans certains domaines des sciences sociales où il n'a fait son apparition que depuis peu, apporter par lui-même une légitimité scientifique; c'est à propos de ces thèmes et dans ces domaines que l'on rencontrera les plus fréquentes utilisations incontrôlées. Ces dernières peuvent être de type systématique (recours à des séries statistiques - susceptibles d'ailleurs de recevoir par la suite toutes sortes de traitements : lissage, ajustements divers etc. - sur la fabrication desquelles on ne s'interroge pas suffisamment) ou de type "glanage" d'informations chiffrées à des fins de simple illustration ou de renseignement factuel.

L'on voit mal cependant ce que certains "courants" ont à gagner à soupçonner quasi systématiquement de "positivisme" toute recherche faisant appel aux techniques quantitatives, si ce n'est, en pratiquant l'évitement du

chiffre, un brevet d'antipositivisme acquis à bon marché; qu'ils considèrent la quantification comme "intrinsèquement perverse" (la critique est alors radicale : donner une expression quantitative à certaines caractéristiques des phénomènes étudiés conduit à en abolir la spécificité et la complexité) ou qu'ils invalident cette dernière par généralisation abusive à partir de la constatation d'une utilisation ou d'une production souvent incontrôlées de données chiffrées, ces courants, pour mieux marquer cette disqualification assimilent le recours au "quantitatif" à l'une des variétés supposées du positivisme; du coup, refuser le chiffre permet d'afficher son adhésion à l'autre camp, le bon. L'on pourra parler ici d'une posture d'"antipositivisme d'évitement". Une autre posture antipositiviste, que l'on pourrait appeler de "conjuraison rituelle", consiste à exorciser les accusations possibles de positivisme en formulant quelques préalables savants sur la construction socialement déterminée de la donnée chiffrée, puis à avouer que l'on n'a guère de possibilités de contrôler et démonter la fabrication des données, pour finalement les utiliser sans autres précautions que quelques corrections techniques. L'on est alors renvoyé à l'attitude dénoncée par ses détracteurs comme positiviste.

L'on opposera à ces diverses attitudes ce que l'on pourrait appeler faute de mieux une posture d' "antipositivisme actif", qui voulant se garantir des erreurs des positivismes "systématiques" et de "glanage" comme des antipositivismes d' "évitement" et "d'exorcisme" rituels, pratiquerait, dans une perspective socio-historique, le démontage de la chaîne de fabrication du chiffre pour voir "comment ça marche et pourquoi ça produit ce que ça produit" ou, en termes plus académiques, l'analyse des conditions sociales et cognitives (elles-mêmes en partie produites socialement) de la production de données chiffrées sur le monde social. Ce faisant l'on est amené à croiser alors d'autres types d'étude de la Statistique (cf. *supra*) mais celui retenu ici joint un intérêt critique pour la production de données chiffrées à une certaine pratique de la sociologie de cette dernière. On le voit, l'on est retombé, faute de termes meilleurs, dans la structure dichotomique "positivisme / antipositivisme", mais au moins cette dernière n'est plus superposable à l'opposition elle-même rituelle et questionnable entre qualitatif et quantitatif, puisque c'est au contraire à une utilisation "non positiviste" des données quantitatives préconstruites que veut s'employer le mode d'analyse proposé ici.

Un regard "intéressé"

L'on ne partira donc ni de l'optique "désintéressée" de celui qui, spécialiste de sociologie des savoirs dits "scientifiques", peut se pencher sur la production institutionnelle d'informations quantitatives comme sur d'autres processus de production scientifique, sans avoir le plus souvent lui-même de rapport pratique aux pratiques scientifiques qu'il analyse, ni de l'optique (tout aussi légitime, mais dont, comme dans le premier cas, il faudrait

analyser les effets) de celui qui, partant de l'étude d'un autre objet, "reconstruirait", "problématiserait" la production statistique institutionnelle en fonction d'une interrogation sur les rapports qu'elle entretient avec l'objet principal de sa recherche (cas du spécialiste de sociologie politique, par exemple, qui s'interroge sur les rapports entre pouvoir étatique et accumulation de savoir sur la société par les institutions, en général elles-mêmes étatiques, spécialisées dans la production de données chiffrées et qui "construit" son objet à partir de ce point de vue).

On se donnera au contraire ici, sur les orientations d'une sociologie historique de la production et des "produits" statistiques égyptiens, une optique qui soit celle de chercheurs en sciences sociales "utilisateurs" des dits produits, et qui se confronte aussi à celle que peuvent avoir les statisticiens-producteurs menant, en "prenant du recul", l'analyse de leur propre pratique; l'on se situe donc du point de vue du praticien des sciences sociales qui, par exigence épistémologique, se trouve dans la nécessité de se demander : de quoi? comment? depuis quand? dans quel cadre? par qui? pourquoi? pour quoi faire et pour qui? sont fabriquées les informations quantitatives qui constituent pour lui, vu sa place dans la division du travail scientifique, une partie de sa "matière première", et qui représentent pour le statisticien-producteur le produit de son travail. La démarche proposée ici est donc celle d'une sociologie du savoir (d'une forme particulière de savoir), certes, mais d'une sociologie sciemment "intéressée", qui constitue un accompagnement épistémologique indispensable, - et non pas un simple "préalable" académique - à une pratique raisonnée d'utilisation d'informations quantifiées préconstituées.

Pourquoi cette insistance sur l'intérêt pratique, le caractère utilitaire, d'une telle sociologie? Avant tout par stratégie d'analyse, parce que cet "intérêt" pratique pour les réponses aux questions posées plus haut sous une forme naïve (comment? par qui? etc.) est d'abord dicté à l'utilisateur d'informations chiffrées préconstruites par la nécessité dans laquelle il est à tout instant de résoudre les difficultés "théoriques, méthodologiques et techniques (posées par les classifications, nomenclatures, chiffres, type de présentation de ces derniers, méthodes de collecte et de calcul...) auxquelles se heurtent sa lecture et ses tentatives d'interprétation des données; et parce que l'essai de résolution, dans les meilleures conditions, de ces difficultés, implique en fait la prise en considération systématique de tout ce que le "sociologue des savoirs" pourra construire et problématiser comme faisant partie des "tenants et aboutissants" des processus concrets et quotidiens à l'oeuvre dans la fabrique statistique, des procès concrets de travail et du procès de production tout entier. Partir de cet intérêt pratique qui conduit à l'analyse sociologique de la production statistique, c'est en bref se donner la moins mauvaise "garantie" de la mener à bien, garantie qui consiste à se situer résolument au coeur du *modus operandi* à l'oeuvre dans ce processus de production, avec toutes les implications épistémologiques que P. Bourdieu attribue au fait d'adopter cette posture.

L'accès au *modus operandi* reste fermé au regard un peu distrait, distant ou "supérieur" de qui ne s'intéresse qu'à l'*opus operatum*; cette expression désigne l'objet d'étude, produit de pratiques sociales, considéré comme "tout fait", donné au regard de qui n'est pas dans la nécessité pratique "d'en faire quelque chose", de s'en servir, et donc de se soumettre, au moins en partie, provisoirement et y compris pour mieux les détourner, aux logiques techniques et sociales de sa fabrication et de ses usages, logiques dont on est ainsi dans la nécessité d'avoir une connaissance intime; faute de cela, l'objet d'étude, sous son aspect *opus operatum*, se prête à toutes sortes d'objectivations et d'interprétations extrinsèques qui y importent, pour une illusoire compréhension, des logiques étrangères à son fonctionnement, sans que rien ne soit fait pour mettre à jour l'enchaînement des mille et une opérations qu'il a fallu pour le "monter" et l'organisation des mille et un "rouages" qu'il recèle. Les produits statistiques sont logés à même enseigne; le rapport pratique au "produit fini", le fait de s'en servir, c'est-à-dire ici d'utiliser rationnellement l'information qu'il peut contenir, suppose impérativement non seulement la maîtrise pratique mais l'appropriation théorique des logiques qui sont au principe de sa production, c'est-à-dire du *modus operandi* tout à la fois social, cognitif et technique dont il est le produit et qui permet de le "démonter" et le "remonter" quand, comme c'en est souvent le cas, il ne "fonctionne" pas ou ne livre pas d'emblée les clés de son usage. Là réside le fondement théorique de la stratégie proposée plus haut, le sociologue-utilisateur d'informations chiffrées qu'il n'a pas lui-même produites étant le mieux à même, par une nécessité intrinsèque à son travail, de passer sans cesse de l'*opus operatum*, du "tableau de chiffre" à ce qui en explique la nature et le fonctionnement, le *modus operandi*.

Le chercheur qui part des questions qu'il pose, dans sa pratique de recherche (et de façon donc d'abord instrumentale), aux données de la Statistique, et qui, confronté très vite à des difficultés (les données ne répondent pas -ou répondent "mal"- aux questions qu'il se pose et leur pose), se voit questionné par ces données et se pose des questions sur elles, semble mieux à même - sans faire "métier de statisticien" mais en se trouvant confronté aux indices des difficultés, théoriques et pratiques, de ce métier - de se situer d'emblée, face aux données de la Statistique, du côté du *modus operandi* dont elles sont le produit, plutôt que de leur côté *opus operatum*, qui se présente comme un corpus muet de tableaux de chiffres.

L'optique adoptée ici ne contient cependant nullement en elle-même la garantie infaillible de la réussite du projet, mais semble simplement mettre dans la moins mauvaise "posture" pour le réaliser; elle ne se veut pas non plus exclusive, et n'exclut ni les éclairages de la sociologie des savoirs dits scientifiques, ni les problématiques "élargies" mettant en rapport productions statistiques et autres aspects de la pratique sociale; bien au contraire, elle suppose et pose ces rapports comme faisant partie de son objet; elle vise simplement à ce que l'objet visé ne soit pas manqué, ne soit pas pris à sa valeur faciale de "produit fini" et ne devienne pas "prétexte"; la saisie de

l'activité de production statistique comme pratique et comme "métier" est ainsi une priorité épistémologique.

Passer, des questions posées aux données chiffrées préconstituées pour en extraire des contenus d'information sur le réel, aux difficultés rencontrées dans cette interrogation, qui tiennent souvent aux contradictions repérées entre ces contenus ou entre ces derniers et ce que l'on sait par ailleurs du réel, et de là aux questions qu'il est nécessaire de se poser, non plus sur le contenu d'information véhiculé par ces données mais sur les conditions de production de ces dernières elles-mêmes, tel est l'itinéraire qui conduit à une "sociologie critique de la Statistique". Mais si certains des pièges que tente de déjouer cette dernière peuvent être découverts à la faveur des difficultés pratiques rencontrées dans l'utilisation des matériaux statistiques, plus redoutables sont sans doute ceux que maintiennent cachés les dangereuses "facilités" d'exploitation qu'autorisent les formes sous lesquelles ces matériaux se présentent et desquelles cette "sociologie critique", outil indispensable de vigilance épistémologique, doit permettre de se garder.

Partir des difficultés

Lors d'une utilisation intensive - dans le cadre d'une recherche sur la démographie et l'économie agraire de deux provinces de Haute Egypte (*muhâfazât* de Sohag et de Qena) au XX^e siècle - de données produites par la Statistique égyptienne, les difficultés rencontrées concernèrent, banalement, (a) leur degré de fiabilité, mise souvent en cause par le non-recoupement (assez systématique, et intéressant dans sa systématisme-même) de données portant sur les mêmes objets mais provenant, les unes d'enquêtes spécifiques et les autres de sources administratives (un exemple : s'agissant des superficies des différentes cultures récoltées dans chaque district (*markaz*), la comparaison, pour les années où a été réalisé un Recensement général de l'agriculture (RGA), des données issues de ce dernier avec celles établies en vue de la perception de l'impôt foncier et publiées dans l'*Annuaire Statistique de l'Egypte*, permet de constater que les chiffres de superficie récoltée en blé qui figurent dans les résultats des RGA sont systématiquement supérieurs à ceux qui figurent dans les *Annuaire Statistiques*, l'inverse se produisant non moins systématiquement s'agissant d'autres cultures), (b) la fréquente absence, ou le caractère très succinct, des notes techniques et méthodologiques placées en tête de publication, notes qui permettraient en principe de rendre compte des discordances décrites ci-dessus; ces dernières peuvent être tout autant dues à des "défaillances" diverses (des enquêtés et/ou des enquêteurs) intervenues lors des opérations de collecte ou de traitement, qu'à des différences assumées de catégorisation de l'objet compté ou de procédés techniques, directs ou indirects, d'enregistrement et de comptage. Dans les publications des résultats des grandes enquêtes nationales périodiques (recensements par exemple), le processus administratif et technique de

collecte mis en oeuvre directement par l'institution statistique est souvent abondamment décrit, alors que les "objets" comptés, les catégories qui président à leur classement et les critères de détermination de ces dernières ne sont souvent que très succinctement définis, et en tout cas insuffisamment pour que le chercheur puisse reconstituer, à l'aide des seules notices introductives, les préoccupations des statisticiens, ainsi que la logique et les implicites à l'oeuvre dans l'élaboration de la grille d'enquête; dans la publication annuelle de données basées sur l'exploitation des sources administratives, par contre, l'énoncé des techniques de collecte, laissées aux soins des administrations des différents ministères (cf. l'exemple cité plus haut concernant les rendements agricoles) fait le plus souvent défaut.

Mais ces difficultés, connues de tous ceux qui travaillent à partir de documents offrant des données constituées de "tableaux de chiffres", rendent-elles nécessaire, dans le cas présent (alors qu'elles ont l'air d'être de nature purement technique), une sociologie historique de la production des données chiffrées dont ces documents sont le support? Il semble que l'on aurait tort, au nom de la spécificité de ce type de données, qui se présentent comme "du quantitatif bon à interpréter tout de suite", de ne pas les replacer dans le vaste ensemble des sources quantifiables ou quantifiées, à propos desquelles les pratiques et les réflexions des historiens, des statisticiens et des spécialistes des sciences sociales peuvent être confrontées.

Toute recherche dont les sources sont constituées de documents, quels qu'ils soient, comporte leur étude critique, et donc en principe celle de leur contexte socio-historique de production; bien souvent cependant, lorsque le document-source est produit par un organisme -que certains nomment "appareil" - de l'Etat, l'étude critique qui en est faite, lorsqu'elle aborde son élaboration, ne fait référence qu'au cadre juridico-administratif explicite de cette dernière; or l'on sait que les purs "appareils" n'existent pas, et que cette notion implique un "hyper-fonctionnalisme" ("du pire", pour reprendre la formule de P. Bourdieu, lorsqu'elle est employée dans un contexte d'analyse se voulant critique, mais aussi parfois "du meilleur", dans l'approche naïvement juriste souvent pratiquée dans le cas qui nous occupe), qui laisse à tort penser qu'énoncer les règlements administratifs présidant à l'élaboration des documents étudiés suffirait à rendre compte de leurs conditions réelles de production et à mener à bien leur interprétation. Contre cette critique réductionniste et formelle des sources, de nombreux historiens considèrent au contraire comme nécessaire et pratiquent effectivement une véritable sociologie des sources étatiques, qui passe non seulement par une analyse des savoirs, savoir faire et pratiques des agents producteurs de documents (agents plus ou moins spécialisés dans ces tâches, agents dont les productions documentaires constituent la finalité de leur activité ou une simple trace de leur pratique, et qui sont le plus souvent regroupés en corps au sein d'institutions), mais encore par une sociologie des multiples formes de résistance à l'Etat; à l'Etat qui exerce matériellement - pour sa reproduction - son pouvoir de contrôle et d'extorsion de richesses (impôts), de force de travail

(corvée), de vies humaines (conscription); mais aussi à l'Etat qui enregistre et compte, ce faisant et pour ce faire, ces biens et ces forces humaines, et qui rassemble explicitement, pour la gestion et la prévision des affaires, toutes sortes d'informations concernant ses ressortissants et leurs plus diverses pratiques. Or, l'on voit mal, de ce point de vue, pourquoi et comment les recherches utilisant des sources statistiques étatiques pourraient faire l'économie d'une telle démarche de sociologie de la production des documents-sources, sur la foi d'une sorte de "handicap favorable" dont bénéficieraient les spécialistes de sciences sociales par rapport à leurs collègues historiens.

La "boîte noire"

Une illusion fâcheuse résiderait en effet dans le fait de penser que, travaillant sur des données élaborées par des spécialistes (statisticiens) au sein d'institutions pleinement "rationalisées", elles-mêmes spécialisées dans le recueil, le classement et le traitement quantitatif des données, les sciences sociales accèderaient ainsi à des données "transparentes au réel" qu'elles étudient, comme si l'institution statistique était chargée d'assurer cette transparence, alors qu'elle apparaît plutôt, dans la mesure même où elle fait "bien" son travail (c'est-à-dire où elle se livre en toute connaissance de cause à toutes sortes d'opérations de définitions, classement, tris et comptage, et donc de construction de ses objets), comme une "boîte noire" qui, dans la meilleure hypothèse (mais on a vu que c'est en fait loin d'être toujours le cas) donne elle-même certaines indications sur son fonctionnement et certaines clés pour interpréter ses productions. La difficulté rencontrée dans le travail à partir du "produit fini" statistique est en fait proportionnelle au "degré de finition" de ce produit et à l'opacité du savoir-faire qui y est cristallisé.

En retour, la confiance mise par les chercheurs en sciences sociales dans la qualité du travail de l'institution statistique est en partie responsable du peu d'informations que l'on a sur elle et sur les méthodes qu'elle met en oeuvre. Au contraire, et ceci varie bien sûr en fonction de la profondeur temporelle et des orientations des traditions historiennes, il existe toute une somme de connaissances cumulatives produites par les historiens concernant les conditions de production de chacune des séries documentaires qu'ils exploitent et dont le caractère de matériaux écrits de première main - avec leurs ratures, leurs surcharges, leur difficulté matérielle de lecture, leurs lacunes, leur dégradation physique et la trace plus ou moins présente de leur scripteur (dont on devine les degrés d'instruction et de compétence, la conscience professionnelle et le niveau de compréhension des instructions auxquelles il doit se conformer dans ses pratiques d'enregistrement et parfois d'enquête) - ne peut laisser aucune illusion quant à la "transparence au réel" qu'offrent ces matériaux : les traces du *modus operandi* qui les a produits sont partout présentes et ont ainsi moins de chances de le laisser

oublier; les difficultés (de tous ordres) d'interprétation de ces matériaux poussent ainsi constamment l'historien à enquêter sur les matériaux de son enquête. C'est ensuite sur la base du dépouillement réfléchi de ces derniers que celui-ci opère, le cas échéant, un processus de quantification, processus qui détermine en amont le type de dépouillement sélectif opéré, et qui suppose, de façon plus ou moins "consciente" et formalisée, une construction de l'objet compté par l'historien lui-même, avec toutes les possibilités d'auto-contrôle et de retour en arrière qui peuvent être développées en cours de route (y compris une modification des critères de sélection du dépouillement), et toutes les possibilités de réagrégation et de désagrégation des données. Ici, pas de "boîte noire" et peu de division du travail, c'est "faites-le vous-mêmes", avec toutes les difficultés et lourdeurs propres à ce genre d'exercice, mais aussi toutes les possibilités d'"autogestion" du processus de recherche.

L'on voit bien que si "handicap favorable" il y a, il ne semble pas être, sur le plan épistémologique, du côté du travail sur données statistiques déjà constituées...S'agissant de la maîtrise possible des différentes étapes du processus de recherche, l'on classera, par ordre décroissant d'avantage épistémologique, en tête l'enquête directe "de terrain", suivie de l'enquête sur documents-sources de "première main", l'enquête sur données chiffrées préconstituées arrivant bonne dernière. C'est à remonter en partie ce handicap défavorable, redoublé du fait de la semi-conscience qu'en ont certains de ceux qui le subissent, que voudrait concourir une sociologie critique de la Statistique égyptienne; ce travail devra lui-même prendre la forme des deux exercices, "épistémologiquement avantagés" décrits plus haut : enquête directe auprès des statisticiens praticiens encore en activité ou à la retraite (pour une "histoire orale" de la statistique), et plongée dans les archives des services statistiques.

Les pièges de la facilité : les "impositions de forme"

Si les difficultés rencontrées dans l'analyse des données mènent à l'exploration de la "boîte noire" statisticienne, dont le démontage constitue un deuxième ordre de difficultés, il se trouve que le "handicap épistémologique" mis en relief précédemment - et qui réside dans la non-maîtrise de la totalité du processus de production des données, une partie de ces dernières étant élaborée au sein de ladite "boîte noire" - se trouve, on l'a évoqué, souvent redoublé par le fait de ne pas être perçu comme tel et ceci en partie à cause des illusoire facilités que procure l'accès direct à des données préconstituées, en apparence "bonnes à être interprétées" immédiatement. Ce handicap apparaît en effet comme "compensé", dans la pratique de la recherche, par la possibilité que donne le travail sur données statistiques de prendre en compte immédiatement des informations massives, voir quasi-exhaustives, sur de longues durées continues et de vastes entités géographico-administratives (y compris, et d'abord,

nationales) et de mobiliser d'emblée les séries statistiques les plus "lourdes" et les plus variées, que seule une institution statistique puissante et centralisée (c'est-à-dire "appuyée" directement par l'Etat) est susceptible de produire. Cet avantage apparent recèle un certain nombre de "pièges" desquels l'historien qui assure lui-même le processus de quantification des données est davantage protégé : il est, par exemple, la plupart du temps dans la nécessité de procéder, chronologiquement et spatialement, par sondages, pour des raisons d'abord matérielles de lourdeur de dépouillement et de conservation chronologiquement et spatialement sélective des séries documentaires; il se trouve donc objectivement dans la position de devoir s'interroger sur les caractéristiques et la valeur, au regard de son objet de recherche, des découpages spatiaux et chronologiques qui lui sont en partie imposés, sur l'éventuelle représentativité des entités qu'il prend de fait en compte, sur la possibilité de croiser, dans un cadre presque nécessairement monographique, des informations mises en forme lors de ses propres dépouillements. Le "dépouilleur de statistique", lui, grisé par la facilité apparente qu'il y a à se procurer des matériaux déjà élaborés et publiés, des séries continues et des chiffres de "grands agrégats", ceci sur des sujets dont la diversité va croissant, en oublie bien souvent, sauf à être inquiété par des difficultés techniques (en l'occurrence bénéfiques), de s'interroger, non plus seulement sur les processus de "fabrication" et de catégorisation des données, mais encore sur les cadres spatio-temporels imposés¹ qui les informent (bornes chronologiques : les séries commencent souvent...à l'année de création de l'institution statistique, prise comme année de référence pour la construction de l'"indice 100"; découpage spatial, qui prédispose à penser comme homogènes des zones dont la délimitation, de nature en fait administrative, relève d'une tout autre logique que celle des variations spatiales du phénomène étudié) et sur la "raison graphique" à l'oeuvre dans les formes sémiologiques d'objectivation utilisées pour la présentation des données publiées. A titre d'exemple de ce dernier phénomène, la présentation des résultats annuels de la culture du coton, "plante-reine" du pays, est l'objet, dans les *Annuaire Statistiques* de l'Egypte, d'un ensemble de tableaux et d'une élaboration sémiologique graphique complexes qui engagent toute une conception de l'activité cotonnière, perçue "du côté" du commercialisateur-spéculateur plus que "du côté" du producteur, la présentation en termes d'"année commerciale" cotonnière (cycle annuel de fluctuation des différents prix d'achats, fictifs ou réels, etc.) supplantant celle en terme d'"année récolte" (ceci n'empêchant pas que certains hauts dirigeants de la Statistique officielle égyptienne de l'entre-deux guerres (et en premier chef le plus productif, I.G. Lévi, cf. *infra*) ne dénoncent fréquemment la spéculation cotonnière (dans la revue *L'Egypte*

1. Pour les effets pervers que l'abondance et la facilité d'accessibilité de séries statistiques globales (établies au niveau national) peuvent induire sur la perception du territoire égyptien et de la société rurale (confirmation d'une uniformité géographique postulée etc.), voir F. Ireton, 1988.

contemporaine en particulier) et le "spéculo-centrisme" qui caractérise les analyses de la culture du coton).

Autre "facilité", se retournant en "piège", procurée à qui travaille à partir de données déjà quantifiées : si l'on reprend la distinction classique "objet d'étude conceptualisé/ indicateurs/ variables mesurables", l'utilisateur de données chiffrées préconstruites s'expose à subir (a) d'une part une "limitation imposée" des variables pertinentes pour l'étude de son objet, qui fait qu'il a, sans en avoir la pleine conscience, tendance à ne prendre en compte dans l'analyse descriptive et/ou explicative de ce dernier que les éléments du réel sur lesquels il possède, par l'intermédiaire des publications statistiques, des données "accessibles" (ou plus sélectivement, "utilisables", ce qui est alors une manière d'éviter les bénéfiques difficultés techniques), et à considérer du même coup que les éléments du réel auxquels ces variables renvoient constituent à eux seuls le réel relevant de son horizon de recherche, et (b) d'autre part, une "imposition de cadres théoriques", qui fait, qu'oubliant que les données chiffrées qu'il analyse (qu'elles soient relativement anciennes ou contemporaines mais élaborées dans des "traditions statistiques nationales" différentes de celles du chercheur - celles du CAPMAS ne sont pas celles de l'INSEE, malgré les tendances à la standardisation internationale) sont déjà des produits finis élaborés dans des cadres rigides (qui peuvent être des catégories conçues comme allant de soi à l'époque de leur utilisation ou dans une "tradition" donnée, et donc non explicitées), le chercheur peut se "glisser", sans claire conscience de la manœuvre, dans les cadres théoriques et classificatoires de l'époque ou de la "tradition" étrangère, tout en leur faisant subir diverses "torsions" pour les adapter aux siens propres...La dite manœuvre n'est pas sans risques, qui valent la peine d'être assumés, s'ils le sont en toute connaissance de cause...

Démonter les pièges tendus par cette double imposition, ce peut être : (a) tenter d'une part de rendre raisons (raisons tout aussi bien techniques que politiques ou cognitives, mais toutes susceptibles d'une analyse sociologique) du choix, souvent implicite, opéré par l'institution statistique dans l'information qu'elle collecte et met en forme de variable quantitative (et donc aussi faire la sociologie de ce qui doit apparaître au yeux du chercheur comme des "lacunes" -au regard de ce que réclamerait l'analyse satisfaisante de son objet), (b) tenter d'autre part de mettre à jour les cadres "mentaux" (cognitifs, théoriques, idéologiques) qui président à cette mise en forme, par le biais des critères de classifications et nomenclatures adoptés. Un exemple du deuxième risque d'"imposition" évoqué est celui, classique, impliqué par la nomenclature dite de "professions et d'occupations" : pour ce qui est de l'Egypte, elle change à chaque recensement entre 1882 et 1960, combinant de façon variable et implicite, selon des logiques à définir, ce que le chercheur familier des préoccupations actuelles des statisticiens en matière de classifications socio-professionnelles reconnaît comme étant des critères de métier, de statut dans l'emploi, de niveau de qualification, de niveau de responsabilité, de branche d'activité, de type de revenu ("rentier")

et de patrimoine possédé ("propriétaire")...; seule une mise au jour des combinaisons de ces différents critères -donc des "cadres théoriques implicites" propres aux nomenclatures professionnelles de chaque recensement- permettra de contribuer, en vue de l'étude diachronique des structures sociales de l'Egypte, à la construction - difficile - d'une "méta-nomenclature", sans risque de se voir imposer non consciemment les formes (apparemment floues et assurément changeantes, et c'est là la cause de premières difficultés techniques qui mettent "la puce à l'oreille") employées par la Statistique officielle elle-même; on ne méconnaît pas par ailleurs les difficultés épistémologiques (danger de nominalisme : la même appellation peut recouvrir successivement des référents sociologiquement distincts) et techniques (il faut une désagrégation maximale des données) que soulève une telle entreprise de "méta-nomenclature" appliquée à l'étude concrète de la transformation qualitative et quantitative de la structure sociale. C'est dire qu'un travail du type de celui entrepris par A. Desrosières (A. Desrosières, L. Thévenot, 1988) serait pour l'étude de la société égyptienne récente un préalable d'une grande utilité.

Face à ce sentiment de facilité trompeuse qui découle d'une croyance, explicable mais illusoire, à la possibilité d'utilisation immédiate des données chiffrées préconstruites, la constitution systématique d'une sociologie historique de la production statistique égyptienne prenant en compte l'ensemble des tâches énumérées dans ces quelques pages et qui, toutes, nécessitent une plongée au coeur du *modus operandi* à l'oeuvre dans ce processus, serait aussi une mesure de vigilance épistémologique visant à réintroduire des "difficultés" et des interrogations là où parfois tout paraît (trop) simple. Mais cette vigilance n'est-elle pas à son tour illusoire?

L'utilisation des matériaux de la Statistique égyptienne : exemples

A cette vision de l'utilisation des matériaux statistiques qui peut apparaître trop "frileuse" dans son désir de s'assurer toutes les garanties préalables, au moyen d'un détour trop coûteux par l'histoire approfondie de ces matériaux et des conditions, inscrites en eux, de leur production, l'on pourra objecter que de nombreuses études parues sur l'Egypte, relevant de la démographie, de la sociologie historique, de l'économie, voire de l'économétrie rétrospective¹ (l'Egypte est sans doute l'un des seuls pays du tiers-monde à propos desquels des recherches de "cliométrie" aient été tentées, avec un certain succès) exploitent sur la longue durée, après les avoir constituées en séries, des données statistiques publiées, en particulier celles de la monumentale collection des *Annuaire Statistiques de l'Egypte*, parus de 1909 à 1962; ceci sans que leurs auteurs n'aient eu en apparence recours, dans leur travail de critique interne ou externe des sources, à

1. Voir les travaux de Bent Hansen (1968, par exemple, ou *id.* et M. Wattleworth, 1978), et de Samir Radwan (1974 et Robert Mabro et *id.*, 1976, ouvrage qui contient un très intéressant "Statistical Appendix", pp. 242-265).

d'autres documents techniques ou méthodologiques que ceux qui figurent en tête des publications statistiques elles-mêmes et dans quelques publications techniques des statisticiens de l'époque. A cela, l'on peut répondre par trois remarques :

(a) un certain nombre de ces études ont été menées par des économistes, démographes ou statisticiens égyptiens (et plus rarement étrangers) ayant une connaissance professionnelle "interne" des sources statistiques, au moins récentes, pour avoir participé directement à leur élaboration; qu'ils soient membres des services de la Statistique ou qu'ils soient, plus souvent, consultants de ses services, ils ont en particulier contribué à la mise au point et à l'évaluation des grandes enquêtes périodiques (du type "Enquête main-d'oeuvre", "Enquête budgets des ménages", réalisées par le CAPMAS), semi-périodiques (répétées, mais sans régularité, du type "Rural Fertility Survey" ou "Egyptian Contraception Prevalence Survey", menées par le *maglis tanzîm al 'usra*, Conseil du planning familial), ou uniques (du type "Egyptian Fertility Survey" (1980), faisant partie du "World Fertility Survey", enquêtes sur les migrations intérieures et sur les migrations des Egyptiens vers les pays producteurs de pétrole, menées par le CAPMAS, etc.). De plus en plus fréquemment, paraissent des ouvrages, mais surtout des articles (oeuvres d' experts ou consultants auprès des grands organismes producteurs de données statistiques, ou de spécialistes des sciences sociales attachés à ces organismes) tentant une synthèse, sur les quinze à trente dernières années, des résultats d'enquêtes successives portant sur le même thème, en particulier dans la revue du CAPMAS, *al sukkân, buhûth wa dirâsât* (Population, recherches et études)¹. Les enquêtes prises en compte étant rarement totalement homogènes entre elles - il s'en faut de beaucoup - tant dans leur conception que dans leurs méthodes, il est clair que, dans l'état actuel de la diffusion des informations concernant ces dernières, seul quelqu'un qui a directement participé à l'élaboration de certaines d'entre elles et qui possède une connaissance de première main de tous les aspects de l'élaboration des autres - voire la possibilité d'en soumettre les résultats bruts à des analyses secondaires - peut ainsi se livrer à un tel travail de synthèse diachronique et d'étude de tendances avec les garanties d'une analyse cohérente (encore une fois, quel que soit le soin apporté aux notices techniques introductives aux résultats de ces enquêtes, bien des questions demeurent pour qui veut mener, sans faire partie du "sérail", un tel travail de comparaison; encore celui-ci n'est-il envisageable par les "initiés" que si il concerne la période récente...au delà, ces derniers eux-mêmes sont renvoyés à l'histoire, au moins technique, de la fabrication des données dont ils désirent faire la synthèse). L'exemple pris ici montre bien la nécessité, l'objet et la difficulté d'une telle histoire (pas seulement purement technique) pour tout chercheur travaillant sur ce type de données; cette histoire, tentant

1. Voir par exemple l'article récent des démographes égyptiennes, Bothaina el Deeb et Sayeda Hassan (1986), qui tente de saisir l'évolution de la fécondité en Egypte de 1970 à 1984 à travers les résultats de neuf enquêtes, dont six passées au niveau national.

de restituer, pour la période antérieure à 1960, "date ronde", l'information dont bénéficie de première main l'"initié" pour la période postérieure, doit d'ailleurs intégrer cette dernière, ce qui permettra à tout chercheur d'accéder dans les meilleures conditions aux données actuelles.

(b) d'autres études sont menées à partir de données égyptiennes élaborées selon les standards recommandés par diverses instances internationales et/ou présentées dans des tableaux composés pour servir au calcul de taux, d'indices ou de quotients classiques (en démographie et économie en particulier); ces formes de construction et de présentation immédiatement identifiables des données (dont certaines sont rassemblées lors d'enquêtes répondant à la "commande" directe d'organismes internationaux en général (co)financeurs) semblent permettre un travail d'interprétation sur la base de la seule familiarité avec ces standards. Mais il est loin d'en être ainsi, la fiabilité des données restant toujours à interroger; de nombreux "tests" fort simples ou très sophistiqués permettent de le faire, mais seule la connaissance des "traditions statistiques" de l'institution maître d'oeuvre et des attitudes des populations enquêtées rend possible l'exercice du doute méthodique qui favorise la rigueur et l'analyse des raisons d'une éventuelle non-fiabilité. Les démographes savent bien que selon le contenu des questions posées et les valeurs propres aux "cultures nationales" ou aux sub-cultures régionales ou de classes, l'on observe des formes variées, mais de nature - si ce n'est d'amplitude - relativement constante dans le temps, de sous-déclarations ou de sous-enregistrement; il en est ainsi, par exemple, en Egypte (et dans beaucoup d'autres pays dits du tiers monde) du sous-enregistrement des naissances et surtout de la mortalité infantile, qui varie selon le temps (il a nettement régressé globalement), le lieu et la catégorie sociale (il reste important dans les zones rurales de la Haute Egypte, dans la paysannerie pauvre en particulier, le sous-enregistrement de la mortalité infantile étant estimé dans ce dernier cas à 30-35% des décès réellement advenus). Les facteurs qui déterminent ce phénomène et d'autres (crainte du "mauvais oeil") influent également sur la sous-déclaration des enfants de moins de cinq ans lors de la passation des questionnaires des Recensements généraux de population (RGP), dont les résultats présentent des effectifs de moins de cinq ans régulièrement sous-estimés : pour la première fois dans l'histoire des recensements de population en Egypte, celui de 1986 a été suivi d'un "Post énumération survey" qui indique un taux d'omission des moins de cinq ans de 8,72 %, contre une moyenne de 5 % pour les autres classes d'âge. De même, les tableaux des RGP devant permettre le calcul des différents indices et taux de fécondité (tableaux de facture classique, car parfaitement standardisés en vue de cet usage) se prêtent très mal à ce calcul, dans la mesure où l'on assiste, là encore, à une notoire sous-déclaration des enfants décédés dans la prime enfance. L'interrogation rigoureuse sur les variations spatio-temporelles et sociales des modes et intensités d'influence de ces facteurs culturels sur les réponses aux différentes questions d'enquêtes statistiques officielles a fait l'objet de la part de démographes et statisticien(ne)s

égyptien(ne)s d'intéressantes analyses, en particulier suite à l'étude du sous-enregistrement des *vital statistics* visant à l'introduction raisonnée de coefficients correcteurs (une enquête spécifique a été entreprise par le CAPMAS, en 1974-75, (publiée en 1977) qui permet d'apprécier le sous-enregistrement selon le sexe et la zone géographique fine, mais n'aborde pas les facteurs culturels qui le déterminent; ce sont des enquêtes plus ponctuelles qui se sont révélées les plus fructueuses, dans ce dernier domaine). Il s'agit là d'un chapitre important d'une sociologie critique de la production statistique.

(c) enfin, il existe beaucoup d'études qui ne reposent sur aucune critique sérieuse des chiffres (et il faudrait entreprendre une sociologie de l'utilisation légitimante - et parfois délirante¹ sur le plan scientifique - du chiffre) . De plus, dans de petits mais importants domaines, par exemple l'histoire de la législation de l'état civil et l'histoire concomitante des méthodes et de l'amélioration de l'enregistrement des événements vitaux (naissances, décès, mariages, divorces), les démographes ont restitué eux-mêmes l'histoire, au moins descriptive, dont ils avaient besoin pour rendre compte des corrections à apporter et aboutir à des calculs et déductions vraisemblables sinon justes. Mais il existe d'autres domaines où l'information quantitative déjà existante ne bénéficie pas de tels avantages et où, vu le laps de temps écoulé entre la période sur laquelle porte la recherche et celle où elle est menée, le cas de figure décrit en (a) ne s'applique pas (d'où l'importance de recueillir les mémoires et les témoignages des anciens statisticiens); il faut alors constituer une véritable histoire de la Statistique.

3. Jalons pour une histoire de la statistique égyptienne (des origines au début des années soixante)

C'est donc de cette dernière et de ses produits que l'on voudrait ici esquisser, non pas malheureusement l'histoire - qui reste pour ce qui est de l'Egypte, entièrement à constituer si l'on entend par là une sociologie historique de la production statistique qui envisage aussi bien l'"environnement" socio-économique et politique de cette dernière que ses agents et les processus cognitifs qui y sont à l'oeuvre - mais au moins une périodisation argumentée. Pour ce faire, plus qu'aux publications d'informations statistiques, le plus souvent peu explicites sur les conditions d'élaboration de ces dernières, c'est aux écrits, assez substantiels, des responsables successifs

1. Citons l'exemple d'un récent "Que Sais-Je?" (portant sur le marché international des céréales) qui, voulant insister sur le déficit alimentaire de l'Egypte lié à une forte croissance démographique, donne le chiffre de 29 naissances à la seconde, ce qui ferait la bagatelle de plus de 400 millions de naissances par an!

de la Statistique qu'il faut dans un premier temps recourir¹, le repérage puis la consultation des archives des institutions centrales de la Statistique, dépendant depuis 1911 du ministère des Finances, étant bien sûr indispensable pour en écrire l'histoire proprement dite.

L'on ne s'interrogera pas ici sur la période "protostatistique" qu'a connue l'Egypte; l'on citera juste pour mémoire les premières tentatives de quantification des données collectées, à partir de 1840, dans divers cadres administratifs et les premiers essais d'interprétation de ces dernières; l'on envisagera les débuts de l'institutionnalisation de la Statistique égyptienne comme organisme spécialisé (période 1870-1905). Puis l'on donnera une chronologie et une description de la Statistique égyptienne durant ce que l'on pourrait appeler sa "période classique ancienne" (1905-fin des années quarante). L'on se demandera enfin si la date de création du CAPMAS (1964) correspond -dans quelle mesure et sous quels aspects- à une véritable "coupure" dans la production statistique égyptienne (on envisagera là les années cinquante et le début des années soixante).

Du sanitaire au démographique

Comme on l'a mentionné plus haut, les premières données à avoir été élaborées en Egypte de manière quantitative ont été recueillies dans le cadre de préoccupations d'ordre sanitaire. Dès l'occupation de l'Egypte par les troupes françaises, un enregistrement des décès avait été effectué au Caire, dont les deuxième (an VII) et troisième (an VIII) volumes de la Décade d'Egypte donnent, dans leurs "Tables Nécrologiques publiées par le citoyen Desgenettes" (premier médecin de l'Armée d'Orient), le détail par mois, par sexe et par grandes catégories d'âge : adultes et enfants (ces derniers sans ventilation par sexe). Il faudra attendre ensuite la création de l'Intendance Sanitaire (en 1831) pour que soit de nouveau effectué, à partir du début des années quarante du XIX^e siècle, l'enregistrement des décès et de leurs causes, puis des naissances, sur des *daftar* (registres) tenus par les médecins (en ville), et les officiers de santé et les barbiers (en zone rurale) et dont les doubles étaient transmis ensuite au siège de l'Intendance, à Alexandrie.

Le premier recensement de population fut entrepris en 1846 sur ordre de Muhammad 'Ali, pour des motifs essentiellement fiscaux; il ne s'agit néanmoins pas d'un simple dénombrement par feux, comme il était d'usage d'en

1. Il n'existe que quatre articles de nature historique qui retracent les débuts et l'évolution de l'institution statistique (jusqu'à la fin des années trente); ils sont l'œuvre, pour trois d'entre eux, de deux directeurs généraux de la Statistique Egyptienne cités *infra* (a) J. Randone, 1908, pp.124-132; (b) I.G. Levi, 1912, pp.317-340; (c) *id.*, 1924, pp. 412-442; (d) J. Fresco (chef technique au Département de la statistique générale de l'Etat durant les années trente), 1940, pp. 339-391; pour la période 1952-1960, article unique de Hassan Muhammad Husayn, 1960, pp. 483-499. Ces articles, riches de toutes sortes d'informations, constituent autant des témoignages d'"acteurs" du développement de l'institution statistique que l'expression d'une volonté permanente de réforme et d'élargissement du champ d'investigation de cette dernière.

réaliser dans l'Empire ottoman comme dans la France d'Ancien Régime pour ce même genre de motifs, puisqu'un certain nombre d'informations furent collectées pour chaque membre du "ménage" recensé, concernant le statut fiscal, l'origine, l'occupation, l'âge, le sexe et la "race" (pour plus de détail sur ce recensement, voir les travaux de M. J. Reimer (en particulier, M.J. Reimer, 1987 : 110-120) qui en a exploité les données pour ce qui concerne la ville d'Alexandrie).

Ce n'est que vers le début des années soixante du même siècle que des préoccupations d'ordre proprement démographiques apparaissent, dont les comptes rendus des débats et les *Mémoires de l'Institut d'Egypte* conservent la trace : ce sont encore des médecins qui en sont les protagonistes et les auteurs (en particulier les Drs. Colucci Bey, en 1859 vice-président de l'Intendance sanitaire d'Alexandrie et Schnepf, à la même date médecin sanitaire de France dans la même ville et secrétaire de l'Institut d'Egypte, siégeant alors à Alexandrie). Ces débats, touchant des questions d'ordre tout autant sanitaire que démographique et - parfois explicitement - politique, tournent essentiellement, sur fond de doctrine para-malthusienne qui lie la croissance de la population à la prospérité matérielle de toutes les couches sociales et cette dernière à l'existence de lois équitables, autour des causes de la dépopulation de l'Egypte sous la domination des "Turcs" (Ottomans), et des raisons d'une stagnation supposée de la population depuis le début du siècle; dépopulation dont la réalité n'est jamais remise en cause et qui semble d'autant plus impressionnante que l'Egypte pharaonique se voit attribuer vingt millions d'habitants et celle de l'époque deux millions et demi ou trois (alors que le recensement de 1846, évoqué plus haut, avait dénombré quatre millions et demi d'habitants; il semble que les membres de l'Institut n'aient pas eu connaissance de ce chiffre, jamais cité dans leurs débats - et lui-même considéré maintenant par les historiens comme sous-estimé d'un million (voir en particulier D. Panzac, 1987 : 11-32) - et se réfèrent aux effectifs de population calculés, sur la base d'une extrapolation, au début du siècle, par Jomard, qui donnait un chiffre de deux millions et demi d'habitant, sous-estimé de deux millions d'après les mêmes historiens). Quelles que soient les positions prises, nombreux sont les membres de l'Institut à invoquer la nécessité de mettre en place en Egypte une "biostatistique" digne de ce nom, la statistique seule pouvant permettre de "trancher" dans ces débats; on souhaite ainsi la réalisation d'un nouveau recensement et une amélioration de l'enregistrement des statistiques vitales - dont Colucci Bey ne reconnaît que difficilement l'inexactitude - qui, si elles étaient complètes et exactes quant à l'âge au décès, permettraient le calcul de l'espérance de vie, "indicateur" privilégié du niveau de prospérité d'un peuple et plus globalement du trajet parcouru sur la voie du progrès¹.

Cette "soif statistique" est à l'évidence attisée par la connaissance qu'ont les protagonistes de ces débats de l'évolution de la Statistique en Europe;

1. L'on trouvera plus de détails sur ces débats, qui semblent être à l'origine des recherches démographiques en Egypte, dans un article à paraître fin 1991.

cette connaissance et les liens concrets qu'elle suppose avec les institutions et les grands praticiens de la Statistique internationale constituera une constante de l'histoire égyptienne en la matière (elle perdure de nos jours, à preuve le fait que le prochain congrès de l'Association internationale de statistique se tiendra au Caire, en septembre 1991, à l'invitation du CAPMAS). En 1853, au premier congrès de la statistique, à Bruxelles, réuni à l'initiative de l'astronome et statisticien belge Quételet (auquel, lors de son décès en 1875, de Régny Bey, alors directeur du Bureau statistique, rendra hommage au cours d'une séance de l'Institut), deux Egyptiens sont présents, dont Mahmoud Bey, astronome lui aussi, cartographe du vice-roi et, en 1875, vice président de l'Institut. L'Egypte est de nouveau invitée au septième Congrès, à la Haye, en 1869, puis au huitième, à Saint Petersbourg, en 1872, où se rend de Régny Bey pour y faire une communication sur "L'état actuel de la Statistique en Egypte, le tableau de ses opérations et les résultats obtenus" (et qui commence par "Dès les premiers temps l'étude des faits sociaux et leur expression par des chiffres ont été en honneur en Egypte") et au neuvième, à Budapest, en 1876, auquel participe Colucci Bey et dont il fait un compte rendu détaillé au gouvernement égyptien et à ses collègues de l'Institut, en insistant sur les recommandations du Congrès qui visent toutes à l'"unification des enregistrements et des recensements pour former une statistique internationale et comparée". Cette participation à l'"Internationale statisticienne", si elle s'explique par la formation et les préoccupations de certains des membres de l'Institut, explique sans doute en partie à son tour la précocité de la mise en place en Egypte d'une institution spécialisée de production statistique, dont l'initiative de la création, si, comme il convient, elle est attribuée au vice-roi, le Khédive Isma'il, a dû être largement suscitée par les "pères fondateurs" que l'on vient d'évoquer.

Les premières tentatives d'institutionnalisation (1870-1905)

L'année 1870 marque la création du premier "Bureau Statistique", rattaché au ministère de l'Intérieur, et plus spécifiquement à l'Intendance générale sanitaire d'Egypte, dont le secrétaire, E. de Régny, fut nommé directeur dudit Bureau (une "branche de statistique" existait déjà au sein de l'Intendance sanitaire, collectant des données d'état civil et d'épidémiologie dans les villes d'Egypte et en principe aussi dans les campagnes). E. de Regny publia, dès 1870, sur la base de la documentation qu'il récolta dans les différentes administrations de l'Etat enregistrant les actes de leur pratique (perception de l'impôt foncier, de taxes douanières, etc.) ou cherchant explicitement à collecter des informations (état civil, relevé de la morbidité), une première *Statistique de l'Egypte*, parue quatre années de suite (1870-1874), dont la dernière version comptait 315 pages et comprenait des informations chiffrées sur la météorologie, le mouvement naturel de la population, l'épidémiologie et les causes de mortalité (pour les grandes

viles), l'immigration et l'émigration internationale vers et à partir de l'Egypte, les surfaces cultivées, la navigation maritime et fluviale, le trafic ferroviaire, les postes et télégraphes, l'instruction publique, la justice et l'administration (aucune étude critique de ces sources n'a jusqu'ici été menée). On trouve dans la version de 1872 le résumé d'une enquête agricole et industrielle effectuée à l'occasion de l'Exposition universelle de Vienne. Les activités du "Bureau" ayant cependant vite été tenues en suspicion par l'administration et l'ensemble des ministères, ce dernier périclita dès 1875.

1878 marque la recréation d'une institution statistique sous le nom de Bureau central de la statistique, placé sous la direction de Amici Bey, membre de l'Institut d'Egypte et de la Société de géographie du Caire, qui publia dès 1879 un *Essai de statistique générale de l'Egypte* en deux volumes, couvrant les années 1873-1877 et comportant des statistiques agricoles particulièrement fournies. Dès 1879 fut préparé, sous la direction d'Amici Bey et d'un statisticien italien spécialisé, J. Randone, élève du futur président de l'Institut international de statistique, le statisticien-économiste (et sénateur) L. Bodio, le premier recensement général publié de la population de l'Egypte, qui fut mené en 1882, année pour le moins troublée et peu propice à son déroulement. Par suite de réductions budgétaires, le Bureau cessa toute activité en 1883; les résultats (très sous-estimés, de un million, semble-t-il, sur les presque huit millions d'habitants que comptait l'Egypte à l'époque) furent cependant publiés en trois volumes en 1884 par A. Boinet Bey, qui dirigea les opérations du recensement suivant, effectué en mai 1897, dont les résultats furent édités la même année (sept mois après!) en trois volumes et qui, mené de façon extrêmement méthodique et dans de bien meilleures conditions, est considéré comme le premier point de repère démographique vraiment fiable pour l'Egypte (le recensement suivant, celui de 1907, pour lequel l'Etat fit appel, à titre privé, à un Anglais spécialiste des recensements indiens, étant considéré comme médiocre et sous-estimé).

De 1883 à 1905 - notons que cette période correspond à la naissance, puis à l'épanouissement de la Statistique dans un certain nombre de futurs grands pays dits "du tiers monde" (d'Amérique latine en particulier) et à la fondation, en 1886, de l'Institut international de la statistique et que l'Egypte, "en avance" en 1870 sur le plan de la mise en place de "l'outil statistique", va perdre cette dernière mais rester l'un des dits pays dont le patrimoine statistique est le plus ancien et le plus fourni - en l'absence d'institution centrale et outre la publication des deux premiers recensements évoqués, un certain nombre de publications virent le jour, exposant les résultats de dépouillements effectués par divers offices statistiques de ministères ou d'administrations (*Statistique postale* à partir de 1875, *Bulletin mensuel* et *Volume annuel des résultats du commerce extérieur* (publiés par J. Randone, affecté aux douanes d'Alexandrie), dont la publication couvre toute la période, *Statistiques des Télégraphes*, à partir de 1889, et des Chemins de fer, dont l'administration se dota, dès la fin du siècle, de machines mécanographiques électriques Hollerith, inventées quelques années avant aux Etats Unis). En 1886 et 1887 paraissent *Les superficies*

de la culture cotonnière et l'Essai de statistique agricole et du bétail en 1887, synthèse d'une enquête spécialisée qui toucha plus de 12 000 centres de peuplement ruraux; chaque année, à partir de 1887, l'Administration des contributions directes présentait dans ses rapports, pour chacune des trois saisons agricoles (*shatwî, sayfî et nîlî*), et pour chaque province (*mudîriyya*) et districts (*markaz*), la répartition des terres cultivées selon les différentes cultures; enfin, à partir de 1900, un Office de statistique du ministère de la Justice publie annuellement des données sur les travaux des tribunaux nationaux. Durant toute cette période également, l'Etat tenta de mettre en place un véritable état civil; de nombreuses réformes furent entreprises dans ce sens, améliorant très lentement la qualité de l'enregistrement des statistiques vitales. En 1885 fut créé, au ministère de l'Intérieur, un Office de statistiques sanitaires, dirigé par le docteur Engel Bey, qui publia jusqu'en 1915 un bulletin hebdomadaire et des volumes trimestriels et annuels présentant les données classiques concernant la natalité et la mortalité, données restant largement sous-estimées vu les déficiences subsistant dans l'appareil d'enregistrement.

Le Département de la statistique générale de l'Etat (de 1905 à la fin des années quarante)

En 1905, à la demande de Cromer, haut commissaire britannique, un Bureau central de la statistique fut recréé (d'abord rattaché au Service de l'arpentage et dirigé par J. Randone, secondé par I.G. Lévi), qui prit en 1911 le nom définitif de Département de la statistique générale de l'Etat, relevant budgétairement du ministère des Finances, mais "jouissant de toute liberté quant aux directives à donner à son administration et à ses travaux techniques" (J. Fresco, 1940, p.357). Son activité fut d'emblée centralisée, les bulletins et questionnaires envoyés aux administrations provinciales, ainsi qu'une forte proportion des doubles de bordereaux qui en émanent étant transmis directement au Département de la statistique qui en assure le dépouillement et publie les résultats de ce dernier.

L'activité du Département devint vite considérable, ses directeurs n'ayant de cesse d'étendre la collecte de données à tous les domaines pris en compte par les institutions statistiques européennes les plus "en pointe".

"Le Département de la statistique, indépendamment des travaux extraordinaires, livre annuellement à l'impression non moins de 7 800 pages manuscrites de chiffres, soit plus de trois millions de nombres par an ou 10 000 nombres par jour, qu'il faut calculer, former, vérifier et transcrire! Il imprime dans ses bureaux environ 11 000 bulletins et fait distribuer par l'imprimerie 32 000 volumes ou brochures par an. Il reçoit, dépouille et classe un peu moins d'un million de documents par an, expédie plus de 6 000 lettres et en reçoit 10 000. Le mouvement général de sa bibliothèque est de 3 100 volumes et brochures par an."

Tel est le bilan, lui-même statistique et visiblement enthousiaste, mais nullement autosatisfait (car immédiatement suivi d'une très impressionnante énumération des réformes et développements qu'il faudrait à tout prix entreprendre), que fait en 1924 I.G. Lévi du travail du Département sur une année (1924 : 423) et à la veille de prendre sa retraite de directeur général de la Statistique. Ce dernier qui, de 1905 à 1924, est le véritable animateur de la Statistique égyptienne, mérite sans doute une mention spéciale : d'origine juive, né à Istambul en 1878, ayant fait en Italie des études de droit (doctorat de l'université de Naples), d'économie, de sciences politiques et de langues orientales, il vient au Caire en 1903, où il travaille dans les services diplomatiques italiens; il est intégré au personnel scientifique du Département de la statistique dès sa création, et sera par ailleurs secrétaire général de la Fédération des industries d'Egypte, fondée en 1921; en 1925, il crée l'influent journal *L'Egypte industrielle*; il enseigne l'économie politique à l'Ecole de droit du Caire et fut longtemps secrétaire général de la Société khédiviale d'économie politique, de statistique et de législation, à la revue de laquelle il livra, durant plus de quarante ans, un nombre considérable d'articles analytiques et d'opinion, ainsi que de comptes rendus d'ouvrages.

A la veille de la Seconde Guerre mondiale, le Département comprenait les sections suivantes (la date qui figure en regard est celle de leur création) :

- Section de la navigation maritime (1906), s'occupant du mouvement de navires dans les ports, des exportations et importations, de l'émigration et de l'immigration internationales et du tourisme; elle publie un bulletin trimestriel et un volume annuel.

- Section des statistiques intellectuelles, s'occupant essentiellement de la statistique scolaire et publiant un fort volume annuel de données; en 1938, apparaissent des statistiques sur la fréquentation des bibliothèques, des musées, des théâtres et des conférences publiques, ainsi que sur le lectorat de la presse.

- Section de l'Annuaire statistique (1910), qui publiera sans discontinuer, de cette date à 1962, une irremplaçable collection d'annuaires, véritables sommes statistiques reprenant de façon synthétique mais très substantielle toutes les données établies pour l'année par l'ensemble des sections spécialisées du Département; certains volumes atteignent 1200 pages grand format! Il est à noter que, si leur présentation générale reste pour l'essentiel la même jusqu'à la fin de leur parution, y compris donc pendant les dix premières années de la période nassérienne, l'on assiste à un accroissement progressif très important du nombre de tableaux et de matières traitées; les notices et items de classements figurent dès l'origine en anglais (et parfois en français) et en arabe (quand des versions dans chacune de ces langues ne sont pas publiées, ce qui était le cas durant les premières années de parution). Cette section assure également la collecte et le traitement des données ayant trait à la navigation fluviale (1913), aux machines motrices (pompes agricoles, etc.) (1917), aux véhicules automobiles (1926), et aux faillites .

- Section des statistiques économiques et agricoles (1912), qui publie, à partir de 1912 et jusqu'à la fin des années cinquante, un *Bulletin mensuel économique et agricole*, d'une bonne centaine de pages environ, comportant en particulier des relevés de prix à la consommation des principales denrées, agricoles ou non, dans tous les chef-lieux de province et de district, et des indices du coût de la vie pour différentes catégories sociales (sauf la paysannerie!), par région; (la section publie aussi un *Bulletin hebdomadaire des prix des céréales et des denrées alimentaires de gros et de détail* (1913), un *Bulletin hebdomadaire du coton* (1926), et un *Bulletin quotidien des céréales* (arrivages, ventes, prix et stocks) (1932).

- Section des statistiques démographiques et sanitaires (1915), équipée de machines Hollerith dès 1920, pour le dépouillement des bordereaux de décès puis de naissances et qui publia, à partir de 1918 et jusqu'en 1962 un volume annuel de données sur les naissances et les décès au niveau des entités administratives minimales (*nahya*) et un autre volume annuel de *vital statistics* qui devint de plus en plus complet et atteignit les six cents pages (en deux tomes) au début des années cinquante (la section publiait en plus des bulletins hebdomadaires et trimestriels, ces derniers à partir de 1928).

- Section des recensements (1917), qui a produit les enquêtes les plus conséquentes jusqu'en 1961, organisa les Recensements généraux de la population égyptienne de 1917 (considéré comme excellent, le premier à avoir utilisé des "bulletins de famille" et à avoir été dépouillé au moyen de machines mécanographiques), puis de 1927, 1937, 1947 et 1960 (la publication de leurs résultats se fit dorénavant en autant de volumes qu'il y avait de provinces et gouvernorats urbains, volumes comprenant un nombre croissant de tableaux qu'il ne peut être question de détailler ici). La section contribua aussi, apportant son soutien technique (dépouillement) au ministère de l'Agriculture qui en était le maître d'oeuvre, aux Recensements généraux de l'agriculture de 1929 (un volume), 1939 (2 volumes), 1949 (*idem*) et 1961 (4 volumes), et a mené elle-même les Recensements industriels et commerciaux de 1927, 1937 et 1947.

- Section du commerce extérieur, qui publia un bulletin mensuel et deux volumes annuels (l'un suivant la nomenclature dite lourde, l'autre la nomenclature abrégée, à partir de 1935).

- Existaient aussi : une section mécanographique, une section des graphiques et une bibliothèque.

Par ailleurs, et à l'image des institutions statistiques d'autres pays, le Département fut en principe assisté d'un Conseil de la statistique (Comité consultatif, puis Section d'étude) regroupant des politiques, des hauts administratifs, des statisticiens de l'Etat et des universitaires, mais ces institutions, subissant des périodes de déclin et de renouveau successives, ne semblent pas avoir jamais joué pleinement leur rôle... La Société khédiviale d'économie politique, de statistique et de législation (fondée en 1909) joua par contre, en partie, par l'intermédiaire de sa section d'économie sociale et de statistiques le rôle dévolu dans d'autres pays à différentes sociétés savantes qui "accompagnaient" (diffusaient, conseillaient et critiquaient) le

travail de la Statistique de l'Etat; notons cependant que ce sont les "ténors" de cette dernière qui, dans la revue et les conférences de la dite Société khédiviale, sont pratiquement les seuls à aborder les problèmes de la statistique et à en utiliser les données pour des analyses concrètes de l'état du pays (quelques économistes l'ayant fait également).

Malgré les nombreuses réserves émises par les responsables du Département eux-mêmes, doués d'une capacité d'autocritique peu commune dans l'administration - mais il ne s'agissait à l'évidence pas d'une administration comme les autres, la logique du travail administratif s'y affirmant, par la bouche de ces responsables évoquant sans cesse "le service de l'Etat par la science" qu'ils considèrent comme étant leur mission, toujours soumise à celle de "la science" - l'ampleur et la qualité de la Statistique égyptienne obtinrent la reconnaissance internationale lors de la XVII^e session de l'Institut international de statistique, qui se tint au Caire début janvier 1928, au palais de la Société khédiviale d'économie politique, de statistique et de législation, sous le patronage royal. D'après le témoignage de J. Fresco (1940, pp.385 et 388) :

"Au dire des congressistes qui représentaient 39 pays, la session du Caire s'est révélée parmi les mieux organisées, dont le programme fut des plus chargés, et dont les discussions et opinions émises en séances ordinaires et plénières contribuèrent à faire réaliser à la science statistique de nouveaux progrès...Pendant la visite au Département de la statistique, les membres étrangers, la plupart directeurs des Offices de statistique de leur pays, furent agréablement surpris d'y trouver une organisation égale à la leur, une application des meilleures méthodes modernes d'investigations, et surtout un outillage électrique varié et complet que ne possèdent pas encore certains pays...Ce congrès consacra une fois de plus l'entrée de l'Egypte dans le concert des nations et marqua une nouvelle étape de sa collaboration avec les peuples plus avancés dans les recherches scientifiques".

Le plan et le chiffre : innovations et réformes statistiques (1956-1964)

Si la création du CAPMAS, en 1964, marque le début d'une nouvelle étape dans l'histoire institutionnelle de la statistique égyptienne, il semble que cette date constitue, selon les aspects du processus de production-diffusion-utilisation de chiffres pris en compte, une coupure d'inégale importance. A n'en pas douter, cette dernière est radicale en ce qui concerne les formes et supports de publication des données; c'est en 1965 en effet que paraît pour la dernière fois, élaboré au sein du tout récent CAPMAS, l'ouvrage dont il a été parlé plus haut et qui avait constitué, depuis 1909, le pilier de la documentation statistique éditée en Egypte : le fort volume annuel (de 350 à plus de 1000 pages, selon les années), intitulé en 1965 : *al -'ihsâ' as-sanawî al-âmm* (la Statistique générale annuelle), et en 1909 : *Statistical Yearbook of Egypt* (édité par le Statistical Departement du

ministère des Finances). La disparition du grand annuaire, et son remplacement par *al-kiâtâb as-sanawî li-l-ihsâ'ât al- 'âmma* ("Livre annuel de statistiques générales", de taille beaucoup plus réduite, contenant moins de rubriques et des informations beaucoup moins détaillées), publié par le CAPMAS, s'accompagne à la fois d'une extension progressive des publications spécialisées et d'une tendance du nouvel organisme au monopole de l'édition statistique.

En fait, seul un examen de la production statistique des années qui précèdent et qui suivent la création du CAPMAS peut permettre de répondre à la question de savoir si - et dans quelle mesure - la date de 1964 marque une étape autre que purement institutionnelle (la restructuration des publications n'étant qu'un aspect de cette dernière). L'on ne peut en général parler de véritable étape dans la production statistique nationale que lorsqu'un ensemble de changements¹ s'y fait jour, prenant sa source soit dans des transformations de la "demande" de données chiffrées (demande explicite ou implicite, toujours interprétée par et/ou "négociée" avec les agents producteurs, et pouvant émaner de différents milieux : organismes étatiques, dirigeants de l'économie, organisations syndicales, groupes de pressions, experts et milieux scientifiques...), soit dans de nouvelles préoccupations intervenant parmi les agents spécialisés dans la production et l'"offre" de telles données, agents plus ou moins autonomes par rapport à ces appareils et groupes, et qui conçoivent et mettent en oeuvre le travail statistique dans ses cadres cognitifs et ses opérations techniques. Les nouvelles formes de demande sont elles-mêmes en relation avec des transformations dans les rapports sociaux et des évolutions ou mutations d'ordres socio-économiques, politiques et idéologiques. Quant aux nouvelles orientations des agents spécialisés, elles constituent d'une part la réponse opérationnelle à la demande inédite, réponse médiatisée par l'état du champ de la production statistique et de ses différentes composantes sociale, cognitive et technique (ces dernières pouvant elles-mêmes se

1. Il est difficile de définir rigoureusement ce qui caractérise un réel changement et marque donc une étape dans le domaine de la Statistique. L'on peut schématiser en posant qu'un changement recouvre ici soit l'abandon pur et simple (d'une catégorie de classement, d'une série chiffrée temporelle, d'un type d'enquête, d'un type d'opération technique, d'un mode d'organisation du travail), soit un remplacement-modification supposant un abandon partiel et une part d'innovation, ce que l'on peut dénommer "redéfinition" (modification de certains éléments d'une nomenclature par aggrégation ou désaggrégation de catégories antérieurement existantes, réfection totale d'une nomenclature ou refonte d'un ensemble de définitions et de catégories), soit enfin une innovation pure et simple (collecte d'informations supplémentaires auprès des administrations ou mise au point et passation de nouvelles enquêtes, ceci en vue de l'établissement de nouvelles données ou de séries rétrospectives inédites, etc.); dans les deux premiers cas, l'on pourra parler de rupture par rapport à un état existant antérieurement au sein d'un ensemble de référence donné. Ce n'est que par rapport à ce dernier qu'une rupture pourra être dite de plus ou moins grande ampleur; de quelque ordre qu'elle soit, cependant, elle entraînera en général des modifications en amont comme en aval dans l'ensemble du processus de production statistique, tant dans ses aspects cognitifs, méthodologiques et techniques, que dans l'organisation du travail qui les accompagne.

modifier pour faire face au nouveau type de demande); elles expriment d'autre part les transformations "endogènes" de ce champ, qui trouvent leur principe dans les rapports complexes existant entre les agents des différentes branches des savoirs et savoir-faire statistiques (des plus "purs" aux plus "appliqués") et dans les dynamiques qui animent ces dernières et renvoient au mode de recrutement des statisticiens, à leur niveau de qualification, aux "écoles" auxquelles ils appartiennent et à la gestion de leur carrière. Bien sûr, si une demande d'un type nouveau peut se voir neutralisée par un refus d'adaptation de la part de l'institution statistique et si, à l'autre pôle, un changement marquant dans la Statistique peut s'opérer sans demande nouvelle, par une pure "réforme endogène" de la production des données chiffrées, le plus souvent un processus de changement rapide combine une demande nouvelle (et parfois contradictoire) de la part de plusieurs types d'"utilisateurs" de la Statistique, la traduction opérationnelle-reformulation de cette demande par l'institution statistique impliquant une modification des savoirs et savoir-faire de cette dernière, et parfois aussi une initiative des statisticiens dans le sens de la "réforme endogène", précédant ou accompagnant de manière indépendante les modifications "obligées" et négociées; ces dernières et celles qui proviennent d'initiatives de l'institution elle-même offrent parfois un fort degré de similitude par l'effet de l'"orchestration objective des habitus" de producteurs et de "clients" qui, étant membres de la "technostructure", experts et universitaires consultants des organismes étatiques ou statisticiens-concepteurs du "service public", partagent en partie les mêmes schèmes de perception, d'analyse et d'appréciation de la réalité sociale, quand ce n'est pas, à un moment donné de leur carrière, les mêmes postes et les mêmes affiliations partisans et/ou idéologiques.

Il semble bien que ce soit ce troisième "cas de figure" (combinant demande de type nouveau, réforme interne "dérivée", et réforme interne "endogène" plus diffuse, répondant à des préoccupations "dans l'air du temps") qui constitue le meilleur modèle d'analyse en ce qui concerne la période précédant immédiatement la création du CAPMAS (1956-1964); l'on proposera en effet, à titre d'hypothèse, la chronologie suivante : a) à la Révolution de juillet 1952 et à ses conséquences immédiates ne semble correspondre aucun changement marquant de quelque ordre que ce soit dans la Statistique égyptienne (au double sens d'institution et de produit statistique); b) à partir de 1955-56, des changements décisifs, concernant aussi bien les domaines thématiques d'investigations que les méthodes et techniques employées pour les mener à bien, apparaissent dans la Statistique égyptienne; il s'agit essentiellement de changements de type "redéfinition" et "innovation" liés à l'apparition de ce que P.O'Brien (1966 : 85) appelle "Guided Capitalism" et à la préparation concomitante de la première tentative de planification (premier plan quinquennal, 1960-1965); c) la mise en place du CAPMAS, en 1964, correspond surtout à une phase d'opérationnalisation des innovations apparues durant la période précédente.

La période qui succède immédiatement à la Révolution de 1952 se caractérise, sur le plan économique, par ce que P.O'Brien (1966) a dénommé "The free entreprise phase of the Egyptian Revolution". Mis à part la Réforme agraire, aucune autre mesure visant la transformation des structures n'est prise immédiatement dans le domaine socio-économique. Par contre, dès la fin de l'année 1952, se produisent des innovations institutionnelles importantes, telle la création d'un certain nombre de Conseils permanents : Conseils permanents pour le Développement de la production nationale, pour les Services publics, pour la Bonification des terres et pour la Formation professionnelle. Le premier remplace le Comité consultatif économique et regroupe des ministres, des hauts fonctionnaires, des industriels et des banquiers; ce Comité marque, comme le note Samir Radwan (cf. R. Mabro et S. Radwan, 1976 : 65), la volonté précoce du nouveau gouvernement de mettre en place des projets de développement à long terme, et c'est en son sein que se fera jour l'idée d'une planification de l'économie égyptienne, dont il fournira les premiers concepteurs, que l'on retrouvera successivement à la Commission de la planification nationale (1957), puis au ministère du Plan (1960); il se donne par ailleurs comme l'une de ses premières missions l'établissement d'un inventaire des ressources économiques et humaines nationales. Il ne semble pas qu'en vue de cette tâche le Conseil ait été demandeur d'autres données chiffrées que celles contenues dans les séries régulièrement mises à jour par le Département de la statistique et du recensement dépendant du ministère des Finances : le Conseil dispose en particulier, dans le domaine industriel qui constitue son centre d'intérêt principal, (a) des Recensements de la production industrielle de 1944, 1947, 1950, 1952 et 1954, qui ont le défaut, après 1950 du moins, de ne plus couvrir que les sociétés employant 10 salariés et plus, (b) des enquêtes (triennales de 1942 à 1960) du Recensement des établissements, dont, avant cette dernière date, les résultats ne sont pas publiés mais seulement résumés dans certains volumes de l'*Annuaire Statistique*, (c) des Statistiques de l'emploi, des salaires, et du temps de travail (annuelles de 1942 à 1962). Durant ces années, l'Etat, favorable à la libre entreprise, tente de mener une vigoureuse politique industrialiste; devant l'extrême faiblesse de l'épargne populaire et les difficultés rencontrées dans les tentatives faites pour drainer en vue de l'accumulation du capital dans l'industrie l'épargne privée des ex grands propriétaires fonciers -épargne que la Réforme agraire devait réorienter vers ce secteur mais qui alimente plutôt le secteur immobilier- l'Etat s'engage progressivement vers l'investissement direct dans les industries lourdes et de biens d'équipement (Aciéries d'Helwan, 1954), ceci malgré l'opposition croissante de la Fédération des industries d'Egypte, d'orientation très nettement libérale. Les nécessités d'une industrialisation accélérée, l'insuffisance et l'orientation défectueuse de l'épargne privée et la sous-accumulation de capital qui en découlent vont ainsi favoriser l'entrée de l'Egypte dans la phase d'"économie capitaliste contrôlée", selon l'expression du Président Nasser, correspondant à une extension importante du secteur public et à

l'introduction de la planification, qui deviendra le moteur principal de la nouvelle demande statistique.

L'article 7 de la Constitution de 1956 indique que "le développement sera planifié" et l'article 8 que "le capital doit être au service de l'économie nationale". Dans la Constitution de 1958 de la République Arabe Unie, il est mentionné que "l'économie nationale est organisée selon des Plans conformes aux principes de la justice sociale". Un décret présidentiel de janvier 1957 crée la Commission de la planification nationale (*lagnat at-takhtî al-qawmî*) qui remplace les Conseils permanents pour le Développement de la production nationale et pour les Services publics, préfigure ce que sera le ministère du Plan, créé en 1960, et ne prend en charge que la planification du développement, laissant à l'Organisme économique la gestion de l'embryon de secteur public créé par l'ex-Conseil. C'est au sein de cette nouvelle Commission, composée de deux cents fonctionnaires et experts égyptiens auxquels seront adjoints des experts étrangers de renommée internationale (Jan Tiberger et Bent Hansen en particulier) que sera élaboré le premier plan quinquennal prenant effet en 1960. Le travail des différentes sections de la Commission fut intense, aboutissant en quelques années à la rédaction de plus de deux cent cinquante "Mémos" souvent de haute qualité, analysant tous les domaines de l'économie égyptienne, mobilisant un nombre considérable de séries statistiques et tentant souvent la restitution estimative de données rétrospectives inexistantes mais indispensables, à partir de données existantes. Les planificateurs furent non seulement de "grands consommateurs" d'informations statistiques, mais aussi de grands demandeurs de données nouvelles, en particulier en ce qui concerne les "grands agrégats" de la Comptabilité nationale (de lourds travaux furent en particulier engagés pour estimer de manière rigoureuse l'épargne privée, le revenu national¹ et la formation brute de capital fixe). La commande de statistiques nouvelles et les demandes de modification et d'amélioration des séries existantes continueront d'être alimentées du fait des nombreuses recherches théoriques et appliquées qui seront entreprises par la suite par l'Institut de la planification nationale (*ma'had at-takhtî al-qawmî*), fondé en 1960, rattaché à la présidence de la République et qui publiera cinq cents "Memos" entre cette date et la fin 1964.

Dans ce contexte d'importance accrue du système de production et d'information statistique, le Département de la statistique et du recensement (*maslahat al-'ihsâ' wa-t-ta'dâd*) passe en 1957 sous la dépendance directe de la présidence de la République. Cette année-là est créée dans le chef-lieu de chaque gouvernorat (*muhâfaza*) une agence statistique dépendant de la *maslaha* centrale, chargée de collecter les statistiques établies au niveau local et de centraliser celles qui sont produites par les différentes directions provinciales des ministères. C'est toujours cette même année

1. Voir à ce sujet le Mémo de l'Institut de la planification nationale n° 213, *Les évaluations du revenu national dans la République Arabe Unie, revue historique et critique*, août 1962.

1957 que sera créée la Commission centrale de la statistique (*al-lagnat al-markaziyya li-l-'ihsâ'*), rattachée elle aussi à la présidence de la République et dirigée par le docteur Hassan Mohammad Husayn, économiste et statisticien de formation, nommé secrétaire d'Etat pour les Affaires de la statistique (*wakîl al- wizâra li-shu'ûn al-'ihsâ'*) et qui est aussi membre du comité de direction de la Commission de la planification nationale puis de l'Institut du même nom. Selon ce dernier (1960 : 492), la Commission centrale de la statistique, composée essentiellement de techniciens spécialistes de statistique théorique et appliquée et d'économistes, est en charge de la planification de la production statistique en fonction des nouveaux besoins, du travail sur les (re)définitions, de l'élaboration des nouvelles nomenclatures, de l'adaptation à l'Egypte des nomenclatures internationales, de la révision des méthodes, de la surveillance de l'exactitude des résultats, de leur diffusion auprès des utilisateurs et de la coordination des tâches, définitions et méthodes des centres producteurs de statistiques rattachés aux différents ministères (cf. *infra*). On le voit, la Commission dépasse largement le rôle d'orientation et de coordination de la Statistique habituellement dévolu à ce genre d'institution chargée d'assurer le lien entre les préoccupations de la politique économique et sociale gouvernementale et la production de données chiffrées; c'est une véritable "commission de réforme" de la Statistique que décrivent les textes qui la fondent. La réalité des tâches qu'elle remplira dépasse encore le rôle qui lui était fixé, puisque, on le verra, la commission va concevoir et codiriger un certain nombre de nouvelles enquêtes. Complétant la "panoplie statistique" de l'Egypte, la *Revue Egyptienne de Statistique* (*magallat al-'ihsâ'iyya al-misriyya*) paraît pour la première fois en 1956, contenant des articles - rédigés en anglais ou en arabe - de statistique pure et appliquée (dans des domaines allant de la biologie et l'épidémiologie à l'économie et à la sociologie); cette revue est publiée conjointement par le Centre d'études et de recherches statistiques (*ma'had ad-dirâsât wa-l-buhûth al-'ihsâ'iyya*) de l'université du Caire (assurant la formation de statisticiens de haut niveau - magister et doctorat -, créé en 1946, d'abord rattaché à la faculté de Commerce, puis devenu indépendant) et par l'Association égyptienne de statistique (*al-gam'iyyat al-'ihsâ'iyya al-misriyya*), sorte de "société savante" réunissant à la fois des universitaires et des praticiens de la statistique travaillant dans l'administration et le secteur public.

Durant la période 1956-1964, si riche en innovations institutionnelles dans le domaine de la Statistique et de son environnement immédiat, les grandes enquêtes créées dans les années quarante se poursuivent (cf. *supra*), certaines en changeant de périodicité; c'est ainsi par exemple que le Recensement de la production industrielle devient annuel à partir de 1956, et ce jusqu'en 1962. Mais surtout, la Commission centrale de la statistique conçoit entièrement les deux premières enquêtes par échantillon passées en Egypte : dès son installation, elle commença les travaux en vue de la mise en place d'un Recensement de la force de travail de l'Egypte par échantillon (*'ihsâ' al qiwâ al-'âmila fi 'iqlîm misr*) dont la première réalisation date de

novembre 1957; cette enquête périodique sera renouvelée quatre fois par an, ce qui donne le chiffre impressionnant de vingt-cinq passages (*dawra*) jusqu'en 1964. Presque simultanément, la Commission s'attela à l'élaboration d'une Recherche sur le budget des familles par échantillon en Egypte (*bahth mizâniyyat al-'usra bi-l-'ayyina fi 'iqlim misr*), enquête destinée elle aussi à devenir périodique et dont la première réalisation date de 1958-59 (la deuxième datant de 1964-65); il s'agit d'une enquête à passages répétés (quatorze passages à périodicité mensuelle destinés à recueillir l'information sur les consommations du mois précédent, d'octobre 1958 à novembre 1959), menée sur un échantillon de 3 283 ménages urbains et 3 090 ménages ruraux. Cette recherche constitue une incomparable source d'information sur les budgets des ménages par postes de dépenses, les structures et volumes de consommation, les niveaux et styles de vie et les revenus. En fait, dès 1955, une première enquête sur le même sujet avait déjà été réalisée, mais ne portait que sur un échantillon de 750 ménages ruraux choisis dans trois villages de la *muhâfaza* de Guiza; elle avait été conçue et réalisée par la commission des statistiques du Conseil permanent pour les services publics, alors que l'enquête de 1958-59 fut menée par le Département des statistiques et du recensement.

C'est encore cette institution qui réalisa le Recensement général de la population de 1960 (*at-ta'dâd al-'âmm li-s-sukkân*), dont la Commission centrale de la statistique assura la conception; il aurait dû intervenir en 1957, pour respecter l'intervalle intercensitaire décennal adopté depuis 1897, mais la volonté de son amélioration affirmée par la Commission mise en place cette même année 1957 explique que sa réalisation ait été repoussée de trois ans. Ce recensement apporta un nombre non négligeable d'innovations qu'il ne peut être question de détailler ici : il introduisit notamment très clairement la distinction entre ventilation de la population active par branche d'activité et par statut dans l'emploi (pour la population de plus de six ans : on tient ainsi compte du travail des enfants) d'une part et par ce que l'on pourrait appeler une esquisse de catégories socio-professionnelles d'autre part (combinant niveau de responsabilité, place dans la division intellectuelle/manuelle du travail et branche d'activité, ceci pour la population active de plus de quinze ans); de plus, la présentation des résultats comporte, en nombre plus important que dans les recensements précédents, des tableaux croisant deux à deux, au niveau de la *muhâfaza*, les variables énumérées ci-dessus ainsi que celles concernant le niveau de scolarité, la situation matrimoniale, la religion, l'âge et le sexe; enfin, pour la première fois, trois tableaux contiennent des informations concernant la fécondité et certains de ses déterminants (nombre de naissances vivantes par femme mariée, en fonction de sa durée de vie maritale, de son âge, de son niveau d'instruction et de la profession actuelle de son conjoint -tableaux à trois entrées croisant les deux premières variables avec chacune des trois dernières; la reconstitution du nombre de naissances vivantes est malheureusement très imparfaite). Dernière innovation, la série des volumes présentant les résultats (un volume de données au

niveau national et un volume par *muhâfaza* et gouvernorat urbain) est introduite par un volume complet donnant la description détaillée des intentions et références des concepteurs, des "cadres cognitifs" et définitions utilisés et des différentes opérations de collecte et de traitement des données, ainsi que le fac-similé de la totalité des questionnaires et bordereaux utilisés. Le Recensement de 1960 marque, lui aussi, une étape dans la longue série des recensements égyptiens, dans la mesure où les deux suivants lui sont relativement comparables quant aux catégories et méthodes mises en oeuvre et aux informations et tableaux présentés.

Enfin, la Commission fut également à l'origine de deux vastes enquêtes de santé scolaire, réalisées en 1962 et 1963 sur échantillons représentatifs de respectivement 55 000 et 161 340 élèves de six à dix-huit ans des écoles primaires, préparatoires et secondaires de l'enseignement public, choisies dans l'ensemble des vingt et une *muhâfaza* d'Egypte; ces deux vastes enquêtes¹ sont particulièrement axées sur les rapports entre poids et taille des élèves d'une part et atteinte de la bilharziose d'autre part et ont été menées avec le concours du ministère de la Santé.

Si l'on s'en tient à la situation prévalent en 1960 (H. M. Husayn, 1960 : 493 et ss.), la production (collecte et/ou traitement) de données chiffrées incombant au Département de la statistique et du recensement avant qu'il ne devienne pour une courte période (1963-début 1964) le Département de la mobilisation publique et de la statistique (*maslahat at-ta'bi'at al- 'âmma wa-l- 'ihsâ')* concerne les domaines suivants :

- Statistique des naissances et des décès (en liaison avec le ministère de la Santé); statistique des mariages et divorces.

- Statistique de la propriété, des surfaces récoltées des différentes cultures (en liaison avec les ministères de l'Intérieur et des Finances), de la production, des rendements, des prix à la ferme (en liaison avec le ministère de l'Agriculture); estimation des frais de production et du revenu intérieur généré dans le secteur agricole; statistiques cotonnières (production, consommation sur place, exportation, prix payé au producteur et à l'exportation); traitement des données du Recensement agricole : le quatrième (*at-ta'dâd az-zirâ'i ar-râbi'*), effectué en 1961, fut conçu, réalisé et publié par le ministère de l'Agriculture, mais les données furent traitées par le Département de la statistique et du recensement, puis par le CAPMAS.

- Statistique de la production industrielle, des salaires et des horaires de travail.

- Statistique des sociétés, des établissements et des banques.

- Statistique des prix de gros et de détail, calcul des indices.

- Rassemblement des données nécessaires à la mise en place de la comptabilité nationale et donc à l'estimation du revenu national, de l'épargne, des investissements et de la formation brute de capital fixe.

- Statistique des moyens de transport et communications (en relation avec les différentes administrations du ministère des Transports).

1. Sur ces deux enquêtes, voir l' article qui en rend compte : M. Munaym ez-Zawahri, 1968.

- Statistiques douanières et du commerce extérieur.

En 1959, le nombre de fonctionnaires employés de façon continue aux opérations de production statistique au Département était de 479, parmi lesquels 94 appartenaient au cadre technique du premier niveau (diplômés des facultés de Commerce et d'Agriculture pour la plupart; parmi eux, on comptait 25 statisticiens spécialisés diplômés de l'Institut d'études statistiques de l'université du Caire ou d'Instituts étrangers), 308 fonctionnaires cadre moyen (au moins diplômés de l'enseignement secondaire) et 77 fonctionnaires employés à la saisie des données sur machines mécano-graphiques.

Un certain nombre de ministères possédaient aussi leur direction (*'idâra*) ou section (*qism*) ou unité (*wahda*) ou organisme (*gihâz*) statistique : celui de la Santé publique (direction : 16 employés dont 6 statisticiens spécialisés), de l'Education (section : 28 employés assurant la production de l'ensemble de la statistique scolaire), du Travail (direction : 12 employés), de l'Approvisionnement (direction : 12 employés chargés de l'estimation de la consommation et des stocks), de l'Industrie (le Département de l'organisation de l'industrie - *maslahat at-tanzîm as-sinâ'i* - possède une direction statistique comprenant sept employés et la Direction de l'électricité et du gaz - *'idârat al- kahrabâ' wa-l ghâz* - une unité statistique chargée des données concernant la production et la consommation dans ces domaines et regroupant 27 employés), du Trésor (organisme statistique du Département des Impôts -*maslahat ad-darâ'ib*), de l'Agriculture (la Section principale de statistique - *al-qism ar-ra'îsî li-l-'ihsâ'* - du Département d'économie agricole - *maslahat al-'iqtisâd az-zirâ'i* - regroupe cinquante fonctionnaires, dont une forte proportion de statisticiens et d'économistes, chargés, outre des opérations du Recensement Agricole (cf. *supra*), de la publication de l'*Annuaire de la Statistique Agricole* - *al-kitâb as-sanawî li-l-'ihsâ' az-zirâ'i* - qui complète et en partie redouble les données publiées dans l'*Annuaire Statistique* du Département de la statistique et du recensement), du ministère des Travaux publics enfin, dont la section statistique établit les données concernant les drains et canaux, le débit saisonnier du Nil et dont dépend l'Administration du cadastre.

Le tableau esquissé ci-dessus donnera peut-être aussi une idée de l'importance de la "mobilisation pour la donnée chiffrée" et de la mobilisation des dites données qui caractérisent les dernières années étudiées (1956-1964). Mais ces mobilisations sont conçues par les administrations étatiques comme étant au service d'une autre : la Mobilisation (*ta'bi'a*) des citoyens et des ressources pour le développement; le terme de *ta'bi'a*, bien qu'ayant en fait changé entre temps de contenu (il s'agit maintenant de la mobilisation des données nécessaires à l'organisation rapide des secours en cas de catastrophe naturelle et de la réquisition des moyens de transport et des ressources en cas de conflit) figure toujours dans la dénomination arabe du

CAPMAS : *al-gihâz al-markazî li-t-ta'bi'a al-'âmma wa-l-'ihsâ'*, l'Organisme Central pour la mobilisation publique et la statistique¹.

L'ensemble des transformations (par modifications, redéfinitions, innovations) qui concernent aussi bien le cadre institutionnel de l'activité statistique que la nature de ses produits et des processus à la fois intellectuels et matériels qui en constituent les conditions de production, a bien sûr été appréhendé de manière beaucoup trop sommaire et, pour tout dire, "infra sociologique", faute de l'existence d'études détaillées de chaque secteur de l'activité statistique; ces dernières devront, semble-t-il, appréhender à la fois :

- les logiques internes au champ de la pratique statisticienne, champ qui, simultanément, se restructure, s'étend en se diversifiant, et paradoxalement s'autonomise par l'ampleur des savoirs et savoir-faire spécifiques et des techniques spécialisées mises en oeuvre échantillonnages, par exemple-, tout en s'articulant davantage à d'autres champs "demandeurs" et "commandeurs", dans un contexte de grands bouleversements de l'idéologie, des sciences et de la politique économiques (planification, comptabilité nationale, extension du secteur public, thématique socialiste, etc.);

- l'aspect cognitif de ces transformations, aspect qui ne se laisse sans doute pas purement déduire des tensions du champ de la production statistique égyptienne, mais qui ne se ramène pas non plus à l'histoire des "transferts de technologie et de catégories" venues d'appareils statistiques nationaux plus "avancés", ni à une évolution supposée "naturelle" vers l'adoption des nomenclatures et standards internationaux; il existe, tant sur le plan institutionnel que sur le plan cognitif des "caractères originaux de l'histoire statistique égyptienne", comme il existe des "traditions" et un "style" national dans ce domaine.

Le tableau brossé plus haut souhaitait en montrer quelques aspects, sans en "rendre compte" à proprement parler par une démarche explicative qui suppose tout un travail de problématisation, de dépouillement de sources, d'interviews et d'analyse minutieuse des publications livrant les "produits finis". On espère aussi avoir montré que la production statistique égyptienne, avec ses cent vingt années d'histoire, mérite peut-être le détour et mieux qu'une utilisation "positiviste", ou qu'un glanage distrait de chiffres isolés, ou encore un regard ironique vers les rayons ("toujours poussièreux!") où gisent les restes ("toujours austères!") des annuaires et bulletins statistiques (dont il n'existe malheureusement nulle part la collection complète).

CEDEJ (le Caire) et URBAMA (Tours)

1. Il ne peut être question d'aborder ici la description de cet énorme organisme employant, rien qu'à son siège central, plus de 4 500 salariés et publiant une soixantaine de bulletins statistiques périodiques, dont le numéro onze (été 1991) de la revue *Livres arabes*, publiée par le CEDEJ (le Caire) donne la liste exhaustive.

Références bibliographiques

- AFFICHARD J., 1987, "Statistique et mise en forme du monde social; introduction à l'histoire des statistiques écrite par les statisticiens" in J. AFFICHARD (ed.), *Pour une histoire de la statistique*, Tome II, Paris, INSEE.
- BOUVERESSE J., 1980, "Les positivistes" in Symposium (tome I) de l'*Encyclopedia Universalis* (1ère édition), Paris, pp. 50-63.
- CAPMAS, 1977, *Bahth qiyās qusūr tasgīl al-'ahdāth al-hayawiyya*, Le Caire, 1977.
- DEROSIERES A., et THEVENOT L., 1988, *Les catégories socio-professionnelles*, Paris, La Découverte, collection "Repères".
- EL DEEB Bothaina, HASSAN Sayeda, 1986, "Descriptive Analysis of Egyptian Fertility Surveys Conducted During 1974-1984", *al-sukkân, buhûth wa dirâsât*, n°32, janvier 1986, pp. 60-106.
- FRESCO J., 1940, "Histoire et organisation de la Statistique Officielle de l'Egypte", *L'Egypte Contemporaine*, tome XXXI, pp. 339-391.
- HANSEN Bent, 1968, "The Distributive Shares in Egyptian Agriculture, 1897-1961", *International Economic Review*, vol 9 (1968), n° 2, pp. 175-194.
- HANSEN Bent, WATTLEWORTH M., 1978, "Agricultural Output and Consumption of Basic Foods in Egypt, 1886/87-1967/68", *International Journal of Middle East Studies*, vol 9, n°4, pp. 449-469.
- HUSAYN Hassan Muhammad, 1960, (en arabe), "tatawwûr al 'ihsâ' fi-l khamsîn sanat al 'akhîra" (évolution de la statistique dans les cinquante dernières années), *Buhuth al 'id al khamsînî* (volume de recherches présentées pour le cinquantième anniversaire de la Société égyptienne d'économie politique, de statistique et de législation), le Caire, pp. 483-499.
- IRETON F., 1988, "Des agricultures égyptiennes. Irrigation et systèmes de culture dans le Sa'ïd égyptien", Egypte. Recomposition, *Peuples Méditerranéens* n°41-42, oct. 1987-mars 1988.
- LEVI I.G., 1912, "La statistique officielle en Egypte, ses travaux et son développement, son organisation présente et à venir.", *L'Egypte contemporaine* (revue de la Société khédiviale d'économie politique, de statistique et de législation, fondée en 1909), tome III, pp. 317-340
- LEVI I.G., 1924, "La réforme de la statistique officielle égyptienne.", *L'Egypte contemporaine*, tome XV, pp. 412-442.
- MABRO Robert, RADWAN Samir, 1976, *The Industrialisation of Egypt 1939-1973*, Oxford, Clarendon Press, (ouvrage qui contient un très intéressant "Statistical Appendix", pp. 242-265).

- "Mémo de l'Institut de la Planification Nationale" n° 213, *Les évaluations du revenu national dans la République Arabe Unie, revue historique et critique*, août 1962
- MUNAYM EZ-ZAWAHRI M., 1968, "Parasitosis and physical growth of school children in UAR" (part I et II), *Al magallat al 'ihsâ'iyyat al misriyya*, vol. 12, n°1, Le Caire (pp. 79-136, pagination de la partie en langues étrangères).
- O'BRIEN P., 1966, *The revolution in Egypt's economic system, from private enterprise to socialism 1952-1965*, London, Oxford University Press.
- PANZAC D., 1987, "The population of Egypt in the nineteenth century", *Asian and African Studies* (Haifa), vol 21 , n° 1, pp. 11-32.
- RADWAN Samir, 1974, *Capital Formation in Egyptian Industry and Agriculture 1882-1967*, London.
- RANDONE J., 1908, "Le développement des recherches statistiques en Egypte" in Actes du congrès de L'Institut international de statistique (I.I.S.) de Copenhague, *Bulletin de l' I.I.S.* (1er fascicule)
- REIMER M.J., 1987, "Les fondements de la ville moderne : un tableau socio-démographique entre 1820 et 1850", *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, n° 46, pp. 110-120 (numéro consacré à l'histoire de la ville d'Alexandrie).
- VOLLE M., 1980, *Le métier de statisticien*, Paris, Hachette.

LA PENSÉE VISUELLE ET LA MÉMOIRE SÉMANTIQUE ARABE*

Kamal Boullata**

"Les opérations cognitives appelées pensées ne sont pas le privilège de processus mentaux situés au dessus et au delà de la perception, mais sont des éléments essentiels de la perception même... De ce point de vue, il n'y a pas de différence entre ce qui se passe lorsque quelqu'un regarde directement le monde ou est assis, les yeux fermés, et "pense".

Rudolf Arnheim, *Visual Thinking*.

Dans un précédent article sur les particularités arabes de l'expression visuelle, j'ai exploré les stratifications structurelles dans l'art arabe et musulman¹. Les stratifications structurelles intrinsèques aux prototypes sémitiques qui gouvernent la grammaire arabe étaient corrélées avec le réseau géométrique de l'arabesque dans l'art musulman.

* Dans son livre *Visual Thinking*, Rudolf Arnheim affirme que l'ancienne dichotomie entre voir et penser, entre percevoir et raisonner est fausse et trompeuse. Notre réponse perceptuelle au monde visuel est le moyen de base par lequel nous structurons les événements et dont dérivent nos idées et donc notre langage. *Visual Thinking*, Berkeley, University of California Press, 1977. Le terme de "mémoire sémantique" est emprunté aux études centrées sur le mécanisme de retrait impliqué dans la mise en réserve des mots. Les noms et les attributs des objets que nous connaissons sont considérés comme conservés dans notre "mémoire sémantique". Voir W. Noordman-Vonk, *Retrieval from Semantic Memory*, Berlin, New-York, Springle-Verlag, 1978.

** Traduit par Lianne Faili.

1. "Fi Handasat al-Lugha wa-Qawa'id al-Raqsh" (l'Architecture de l'Arabe et la grammaire de l'arabesque), in Adonis, M. Arkoun, et al., *Al-Islam wa-l-Hadatha*, (L'islam et la modernité) Londres, Saqi, 1990, pp. 17-37.

J'examinerai, dans cet article, les termes liés au visuel dans la langue et tenterai de montrer comment "l'esthétique du concept" et "la typologie esthétique" dans l'art musulman peuvent être reliées à des signes appartenant à l'arabe. Plus spécifiquement, j'examinerai la rareté relative des définitions conceptuelles par opposition à l'abondance des définitions liées à la perception. D'un côté il y a abondance de termes se référant au monde visuel du désert, de l'autre une extraordinaire ambiguïté dans les termes qui spécifient la perception visuelle. Le contraste entre ces deux extrêmes montre que le lexique arabe, tel qu'il a été préservé, est une clé pour comprendre les composantes formatives de la langue arabe dans la conceptualisation de la perception visuelle¹.

1. La langue arabe et le monde visuel

L'arabe classique, tel qu'il est connu aujourd'hui, est un système de langue élaboré qui s'est perfectionné bien des siècles avant l'islam. Cependant, la révélation du Coran en arabe (littéralement, récitation) a été le facteur le plus important de la conservation de la forme prototypique de la langue arabe. Le rôle sacré attribué à l'arabe depuis l'an 622 de notre ère nous permet aujourd'hui d'accéder à l'état primordial de la langue.

Après la diffusion de l'islam, de nombreux savants musulmans se préoccupèrent de la conservation de la forme prototypique de la langue. Afin de sauver la langue de la corruption étrangère, ils identifièrent l'Arabe nomade comme juge en dernière instance de la pureté de la langue. Un proverbe énonce : "Plus un Arabe vit profondément dans le désert, plus sa langue est éloquente"². Au cours des siècles, quels que soient les rivages atteints par l'Arabe, le désert du nomade ne fut pas seulement l'espace, l'endroit aride où la langue fut parlée pour la première fois. Davantage, le désert devint le domaine idéalisé qui gouvernait la conscience de la culture arabe. Au cours des temps, tout comme la langue s'est avérée être la "condition" consciente qui façonnait la culture arabe, le monde du désert n'a pas cessé d'être la force inconsciente qui "conditionnait" la perception arabe du monde visuel³.

1. "L'extraction et l'abstraction d'invariants adviennent durant la perception et la connaissance. Percevoir et connaître l'environnement différent en degré et non en genre. L'un et l'autre se continuent. Nos raisons pour supposer que voir quelque chose n'est pas identique à le connaître, viennent de l'ancienne doctrine où voir est le fait d'avoir des sensations temporaires, l'une après l'autre au cours d'un moment du temps présent. Alors que connaître est le fait d'avoir des concepts permanents en provision dans la mémoire". Voir James J. Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Boston, Houghton Mifflin Co., 1979.

2. "Afsahu-l-'Arabi Abarruhom". Ibn al-Manzhur, *Lisan al-'Arab*, Beyrouth, 1955.

3. Lévi-Strauss traite la langue comme une "condition de la culture" : "diachronique, puisque c'est surtout au moyen du langage que l'individu acquiert la culture de son groupe... le langage apparaît aussi comme condition de la culture dans la mesure où cette dernière

Pour le nomade, la langue était le seul outil transportable d'expression de soi. Pour l'Arabe musulman, convaincu que la révélation divine était enchassée dans sa langue maternelle, la langue devint le pivot de tous les arts.

Considérant ce phénomène, les savants occidentaux ont attribué le caractère dominant de la langue, qui s'exprimait dans la calligraphie et l'absence de représentation naturaliste dans les arts plastiques, à la tradition iconoclaste musulmane. Ils soutenaient que les interdits religieux étaient le fondement du développement de ce qu'on a appelé "une esthétique du concept" et "une typologie esthétique" de l'art musulman¹.

Dans cet article, je critique cette opinion, à partir d'une perspective étrangère à l'exégèse religieuse, et je propose une explication fondée dans l'expérience propre de l'Arabe de son monde visuel².

L'environnement primordial de l'Arabe a déterminé non seulement son interprétation du monde visuel, il a également servi d'espace naturel dans lequel sa "mémoire sémantique" s'est constituée et dans lequel ses perceptions visuelles se sont d'abord affirmées³. En étudiant les principaux termes de la langue arabe relatifs au visuel, j'espère faire les premiers pas pour une meilleure compréhension de l'interprétation originelle par l'Arabe de son monde visuel. Cela devrait conduire à une vue plus claire du processus perceptif dans la première langue de l'islam, d'un processus qui fut central dans la formation de ce qui a été appelé une "esthétique du concept" et "une typologie esthétique" dans l'art musulman.

possède une architecture similaire à celle de la langue. L'une et l'autre s'identifient au moyen d'oppositions et de corrélations, autrement dit, de relations logiques. Si bien qu'on peut considérer le langage comme une fondation destinée à recevoir des structures plus complexes parfois mais du même type que les siennes, qui correspondent à la culture envisagée sous différents aspects". *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, 1958, pp. 78-79.

1. Pour une discussion de la référence à "l'esthétique du concept" et à la "typologie esthétique" dans l'art islamique, voir A. Papadopoulos, "Formation de l'esthétique musulmane", *L'Islam et l'art musulman*, Paris, Mazenod, 1976, pp. 48-58 ; voir également T. Berkhard, "The Common Language of Islamic Art", *Art of Islam, Language and Meaning*, Londres, World of Islam Festival, 1976, pp. 32-82.

2. La définition du "monde visuel", telle qu'elle est utilisée dans cette étude, est empruntée à J.J. Gibson. Réservant la définition pour signifier la prise de conscience de l'environnement telle qu'elle est obtenue par la vision, Gibson définit "le monde visuel" comme étant "le résultat d'un choix, par un système visuel explorateur, d'informations invariantes au sein d'une vaste optique ambiante, de même que la prise de conscience de l'observateur de son propre corps dans le monde, fait partie de l'expérience". [mes italiques], Gibson, *op. cit.*

3. A consulter sur la "mémoire sémantique" : W. Kintsch, "Notes on the structure of Semantic Memory", in E. Tulving et W. Donaldson (eds), *Organization of Memory*, New-York, Academic Press, 1972 ; E.F. Loftus, "Nouns Adjectives and Semantic Memory", *Journal of Experimental Psychology*, 1972, 96, pp 213-215 ; E.H. Grober et E.F. Loftus, "Semantic Memory : Searching for Attributes versus Searching for Names", *Memory and Cognition*, 1974, 2, pp. 413-416.

2. Abondance et rareté des termes visuels

La langue arabe dispose d'une abondance de mots pour décrire le monde visuel, leur précision est infinie. Par exemple, un regard rapide sur le vocabulaire dénombre 21 mots pour la lumière, 29 pour le soleil, 32 pour la lune, 50 pour les nuages, 52 pour l'obscurité, 64 pour la pluie, 88 pour le puits, 170 pour l'eau, quelques deux cents pour le cheval, et plusieurs centaines pour la typologie du paysage désertique.

La précision que recherche chaque terme est de définir l'objet visible dans son contexte. Il peut s'agir de la luminosité et de la réflexion des couleurs par l'objet visible, de la qualité de sa substance et de la structure de sa surface, de sa translucidité ou opacité, de son immobilité ou de son mouvement, de sa taille, de son poids, de ses dimensions et de sa latéralité, aussi bien que de sa relation temporelle ou spatiale au locuteur. L'arabe connaît également des gradations subtiles de sens pour exprimer l'expérience visuelle. Il existe aussi des noms pour pratiquement chaque heure de la journée ou de la nuit, pour chaque nuit du mois lunaire, pour chaque mèche de cheveux selon sa place sur le corps humain, pour chaque façon de voir, de s'asseoir, de dormir, de bouger et d'aimer¹.

Aujourd'hui, l'arabe a, comme d'autres langues, abandonné la plupart des mots se référant aux manifestations visuelles de l'environnement dans lequel il est né. Cependant, l'héritage de la langue, consacré par l'islam, exerce encore ses modalités primordiales sur la pensée arabe contemporaine. La séduction de sa richesse originelle se perpétue dans le vocabulaire de quelques uns de ses plus jeunes poètes.

Par contraste avec cette richesse qui rend compte des détails visuels, l'arabe connaît un domaine informel : les codes d'un même mot lié au visuel, ou à l'expression visuelle, sont parfois confus et ambigus. En fait, un seul terme peut avoir plusieurs significations interchangeables. Cette ambiguïté, qui coexiste avec la précision, est un phénomène profondément incrusté dans le code de la langue.

Puisque l'arabe est une langue vivante qui conserve des éléments originaux, l'examen des termes intrinsèquement liés au visuel qui ont survécu jusqu'à présent peut nous aider à mieux comprendre les ambiguïtés linguistiques associées à la perception visuelle. Les exemples de mots-souches liés à l'expression visuelle seront suivis d'exemples de mots-souches liés à différents modes de perception visuelle. Ces exemples permettront de montrer : 1) comment un même terme dénote simultanément deux modes différents de perception visuelle; 2) comment un même terme est constamment interchangeable entre un code dont l'origine est l'expérience visuelle et un autre dont l'origine est la parole; 3) comment les ambiguïtés linguis-

1. Al-Tha'alibi, *Fiqh al-Lugha wa sir al-'arabiyya*, Caire, (N.D.).

tiques, provenant de l'interchangeabilité des codes d'un même terme, ne peuvent être levées que par le contexte où chaque terme apparaît¹.

En mettant en contraste les ambiguïtés des termes de base liés à la perception visuelle, avec le vocabulaire méticuleux utilisé pour décrire des détails visuels, je voudrais proposer un schéma expérimental indiquant comment les modèles de codifications intrinsèques à la langue arabe peuvent énoncer la pensée visuelle.

Pour illustrer l'ambiguïté et l'interchangeabilité des termes visuels et l'importance du contexte pour déterminer leur signification, je donnerai des exemples relevant de deux catégories. Les premiers décrivent les trois termes arabes les plus communs pour désigner un signe primaire d'expression visuelle; suivent les exemples de deux référents primaires dans la langue, dont chacun évoque un mode de voir différent. Ensuite, je parlerai du mot-souche arabe utilisé pour la création d'une image. Grâce à la seconde catégorie, je donnerai un aperçu général du système arabe de désignation des couleurs. Je m'attarderai un peu sur les couleurs parce que les anciens Arabes les considéraient comme l'objet principal de la vue et l'élément essentiel du visuel. En outre, les mots anciens qui désignent les couleurs montrent clairement la relation originelle particulière entre l'arabe et la perception visuelle. Dans la première catégorie, les termes associés à la cognition visuelle illustrent les ambiguïtés et les interchangeabilités par la rareté des définitions conceptuelles. Dans la seconde catégorie, les noms donnés aux couleurs, qui pour l'homme sont des éléments saillants, reflètent des ambiguïtés et des interchangeabilités parallèles par l'abondance des définitions perceptuelles.

3. Les ambiguïtés linguistiques et l'interchangeabilité des termes visuels

Dans tout discours sur l'expression visuelle, l'un des termes les plus courants se référant à un signe primaire est sans doute le mot qui désigne la "ligne". En arabe, le mot équivalent pour ce terme de base reflète une ambiguïté foncière qui ne peut être levée que par le contexte.

Sans le contexte, l'équivalent arabe *khat* dénote simultanément "règle", "ligne", "écriture" ou même "calligraphie". Ce seul mot est donc brouillé d'ambiguïté. L'un des codes, celui de "règle" ou de "ligne", reflète la perception d'une forme visuellement abstraite. L'autre code, celui d'"écriture" ou de "calligraphie", reflète la perception de la parole prenant une forme visuelle.

En ajoutant le suffixe *ta* au substantif *khat*, ayant donc la double signification de "ligne" et de "calligraphie", on obtient le verbe *khatta*. Ce verbe

1. Les dictionnaires utilisés pour les références et les renvois des termes sont : E. Elias, *Al-Qamus al-'Asri : 'Arabi-Inglisi*, Caire, 1925 ; Butros al-Bustani, *Muhit al-Muhit*, Beyrouth, 1977 ; et *Al-Munjid*, Beyrouth, 1987.

dérivé reflète également les ambiguïtés entre l'usage du terme pour une forme visuelle abstraite et son usage pour le visuel de la parole. Ainsi le verbe *khatta* signifie aussi bien "dessiner" et "écrire". Ce n'est que dans le contexte que l'on peut vraiment savoir si le terme est à la forme nominale (*khat*) ou à la forme verbale (*khatta*). La première signification, "ligne" ou "dessin", a son origine dans la perception d'une abstraction visuelle; la seconde, "calligraphie" ou "prescription", vient de la perception visuelle de la parole.

Un autre terme utilisé couramment pour un signe primaire est le substantif arabe *rasm*. Comme le mot *khat*, le substantif *rasm* est un mot-souche signifiant simultanément "dessin" et "prescription". Une fois de plus, le premier code se réfère à une représentation visuelle qui prend la forme abstraite de lignes, tandis que le second reflète la visualisation de la parole. En ajoutant un infixe et un suffixe au mot-souche, le substantif *rasm* prend la forme verbale. Par conséquent, le verbe *rasama* dénote en même temps "dessiner" et "écrire". Ici aussi ce n'est que le contexte qui peut dire si le terme est à la forme nominale (*rasm*) ou verbale (*rasama*), comme c'est le cas pour *khat* et *khatta*.

Ces deux exemples de signes primaires soulignent comment l'ambiguïté se développe dans un même terme lorsque sa forme nominale et sa forme verbale ont deux significations distinctes. Dans les deux cas, l'ambiguïté se retrouve dans deux formes de signes, toutes deux linéaires et uni-dimensionnelles.

Un dernier exemple d'un signe primaire, essentiel pour tout discours sur l'expression visuelle, est l'équivalent arabe du terme dénotant la "forme". Ce terme accentue encore les ambiguïtés des deux exemples précédents. Sous sa forme nominale, le terme *shakl* dénote la "forme". En ajoutant l'infixe et le suffixe *a*, et en doublant la lettre médiane *k*, le substantif devient un verbe, *shakkala*. Le verbe *shakkala* ne veut pas seulement dire "former" ou "façonner" mais également "vocaliser". Ainsi, le terme utilisé pour communiquer la perception abstraite d'un corps visuel est aussi utilisé pour communiquer la perception de signaux auditifs, qui se manifestent soit par l'optique, soit par l'acoustique. Ici encore, on ne peut connaître la signification du terme que par le contexte.

La persistance de l'ambiguïté dans un même terme transmettant à la fois un code visuel et une visualisation de la parole ressort encore plus clairement quand on regarde les référents primaires qui dénotent les modes du voir.

Le verbe *nazara*, par exemple, est le mot-souche signifiant "regarder". Le mot *nazra* est le substantif dérivé dont le sens est "regard". En doublant le son médian *z* du verbe original, on obtient un mot nouveau, *nazzara*, qui veut dire "théoriser". Le substantif dérivé *nazariyya* devient le mot pour "théorie". Dans le cas de ce référent primaire, les modifications morphologiques n'ont pas transposé un terme originaire de la perception visuelle dans un autre venant de la parole. Au contraire, le terme originaire de la perception visuelle a donné naissance à la conceptualisation ultime de la

parole. L'ambiguïté ressort particulièrement dans la forme adjectivale. Selon le contexte, l'adjectif *nazari* peut aussi bien signifier "optique" que "théorique". Le premier se réfère à la perception, le second à la conception.

De la même façon, le mot-souche *basar* est le substantif générique pour désigner la "vue". Le verbe *basara* est la forme de base dénotant "voir" ou "discerner". Le verbe dérivé *absara* peut à la fois signifier "voir" et "comprendre". Ici l'addition morphologique d'un simple préfixe à un référent primaire charge un même terme de deux codes interchangeableables. L'un définit la perception sensorielle de vision optique, l'autre définit la réceptivité conceptuelle à la parole. De nouveau, seul le contexte peut faire comprendre la signification du terme.

Malgré l'interchangeabilité des codes des verbes "voir" et "comprendre", tous deux appartenant au même verbe *absara*, il n'existe aucun dérivé auxiliaire dont la signification s'approcherait du verbe "percevoir" ou du substantif "perception". Ces deux derniers concepts doivent être recherchés dans un mot-souche totalement différent. L'équivalent du verbe "percevoir" se trouve dans le terme *adraka*, et sa forme nominale *idrak* dénote la "perception". Comme la notion de "perception" est centrale pour tout discours sur l'expression visuelle, ce point mérite un examen plus attentif avant de discuter du dernier des référents primaires, celui qui dénote la création d'une image.

La notion de "perception" par elle-même n'est pas liée à l'un ou l'autre des sens physiologiques : le terme ne spécifie pas non plus si un, plusieurs ou aucun des sens spécifiques interviennent dans le processus de la perception. Par contre, en arabe le ou les sens mis en cause sont clairs, mais cela n'enlève rien à l'ambiguïté de l'utilisation du terme; celle-ci est déplacée vers un autre niveau de conception.

Le terme *adraka* qui dénote le sens du verbe "percevoir" et le substantif dérivé *idrak* qui signifie "perception" connotent l'intervention de l'un ou l'autre des deux sens qui évaluent la distance physique de l'information : la vue et l'ouïe¹. Cette connotation se confirme dans le fait que le mot-souche *adraka* dénote littéralement le déplacement dans l'espace ou dans le temps. Selon le contexte, *adraka* signifie "atteindre", "arriver" ou parvenir à, "mûrir". De même, la forme nominale, *idrak*, indique l'usage de l'un ou l'autre sens, la vue et l'ouïe et deux perceptions sensorielles rendues possibles par le déplacement d'ondes sonores ou par rayons de lumière.

Simultanément et selon le contexte, *idrak* ne signifie pas seulement "perception", mais également la faculté mentale de "raison". L'ambiguïté que l'on a pu rencontrer entre le code de nature visuelle et le code de la parole s'exprime maintenant dans l'ambiguïté de deux codes distincts, celui de la "perception" et celui de la "raison". Le premier se réfère aux sens physiolo-

1. Pour une discussion à propos des récepteurs de distance, voir Edward T. Hall, "Perception of Space ; Distance Receptors. Eyes, Ears and Nose", *The Hidden Dimension*, New-York Anchor Books, 1969, pp. 41-50.

giques. Le second à l'esprit. Le contexte détermine à nouveau la signification exacte du terme.

Les principaux référents primaires (*nazar* et *basar*) se référant l'un et l'autre aux modalités de la vue, partagent les mêmes ambiguïtés que les trois termes déjà étudiés qui relèvent de l'expression visuelle (*khat*, *rasm* et *shakl*). Dans ces cinq exemples, les ambiguïtés ne peuvent être levées que par la connaissance du contexte. Des ambiguïtés analogues existent dans pratiquement toutes les langues. Ce qui en arabe caractérise le phénomène, en ce qui concerne les termes de l'expression visuelle, est la cohérence inébranlable du brouillage de la ligne de démarcation entre un code provenant de la perception visuelle et un autre originaire de la parole. Pour souligner encore l'importance de cette interchangeabilité particulière entre un code visuel et un code de la parole, considérons maintenant le mot le plus commun de la langue, qui était et est toujours utilisé pour dénoter la création d'une image visuelle. La racine du mot est composée de trois lettres s.w.r.

Dans les traités sur l'art musulman, probablement aucun autre mot n'a reçu autant d'attention que le mot *sura* (avec la lettre *sad* et non pas *sin*). Le substantif *sura* signifie en général "ressemblance" ou "image". Sa forme verbale, *sawwara*, signifie "former" ou "façonner". En dehors de leur connotation théologique, les formes de ce mot ont rarement été examinées dans les études sur l'art.

Pourtant un examen général du mot-souche *sawar* indique qu'il partage avec *nazar* et *basar* (deux mots avec lesquels il rime) des analogies de variation et de changement de signification. En ajoutant le préfixe *ta* au verbe qui signifie "former", le mot *tasawwar* prend la signification du verbe "imaginer". *Tasawwar* peut également prendre le sens de "concevoir"; *tasawwor* signifiant ainsi "conception".

L'ambiguïté linguistique déjà mentionnée - celle qui brouille la signification de termes liés à l'expression visuelle par ceux liés à la parole - est ici amplifiée. Il en résulte que le terme qui prend sa source dans la perception sensorielle de la vue optique devient interchangeable avec le terme abstrait de "conception".

L'examen de l'utilisation la plus ancienne du mot composé de la souche trilitérale s.w.r., qui s'épelle *sur* montre que, et c'est remarquable, le mot n'a pas seulement été utilisé en relation avec la perception sensorielle de la vue. Il a souvent été utilisé en relation avec la perception auditive. Quand on recense par exemple les occurrences du terme dans le Coran, on se rend compte que *sura*, dans le sens de "image" ou "ressemblance", apparaît à trois reprises. Le verbe *sawwara*, qui signifie "former" ou "façonner", apparaît cinq fois. Le mot *sur*, qui signifie le son, la "trompette", sensée sonner lors du

Jugement Dernier, apparaît lui en dix occasions. Les deux premières séries renvoient clairement à un code visuel, le dernier à un code auditif¹.

De nos jours, le verbe *sawwara* continue à rendre plusieurs significations relevant de la production d'images visuelles, telles que "dessiner", "peindre", "faire le portrait de", "représenter", "prendre une photo", toutes formes visuelles d'expression. Mais le verbe *sawwara* continue, dans la langue parlée de bien des parties du monde arabe, à signifier "entendre un bruit assourdissant", soit une expérience auditive². Ainsi, le terme le plus courant pour exprimer l'acte de "faire une image" reflète dans sa forme essentielle deux perceptions sensorielles, celle de "voir" et celle d'"entendre". La première correspond à un code visuel, la seconde à un code de la parole.

Dans toutes les langues, il est ordinaire qu'un même mot ait deux significations distinctes. Les termes relevant de l'expression visuelle ne sont pas de loin les seuls qui dans la langue arabe portent l'ambiguïté. De multiples lexiques arabes nous ont été légués par des philologues classiques qui ont dédié leur vie à relever les ambiguïtés sémantiques de la langue³. La double utilisation d'un mot-souche comme *sur* peut indiquer de façon implicite comment l'arabe a engendré le sens.

Par le biais de ce terme-clé, l'exemple qui précède de l'ambiguïté des codes liés au visuel peut se regarder sous un jour nouveau. Terme unique qui dénote simultanément l'acte de créer une image (*sura* "l'image" et *sawwar* "faire une image"), ainsi que pour produire un son (*sur* "trompette" et "entendre un bruit assourdissant", *sawar*), ce terme souligne comment la langue, dans sa période de formation, peut avoir commencé à définir les perceptions visuelle et auditive dans des codes alternatifs.

Une brève comparaison de deux des termes fondamentaux déjà rencontrés fait ressortir ce qui est ici particulièrement important. Il s'agit des termes signifiant "perception" (*idrak*) et "conception" (*fasawwor*). Alors que le mot-souche du terme "perception" (*d.r.k.*) n'est pas tiré d'un référent primaire désignant un code visuel de la vue - le mot-souche du terme "conception" (*s.w.r.*) est tiré, comme on l'a vu, d'un code visuel, celui de "faire une image". Le terme signifiant "perception", comme on l'a montré pour sa forme de

1. Le substantif *sura*, signifiant "image" ou "ressemblance" apparaît dans le Coran Sacré en trois endroits : LX64, LXIV:3 et LXXXII:8. Le verbe *sawwara*, signifiant "former" ou "façonner" apparaît à trois endroits *supra* ainsi que dans : III:6 et VII:11. Le substantif *sur* signifiant "trompette" apparaît en dix endroits VI:73, XVIII:99, XX:102, XXVII:10, XXVII:87, XXXVI:51, XXXIX:61, L:20, LXIX:13 et LXXVIII:18. L'attribut de Dieu, *al-Musawwir* signifiant "le Donneur de formes" apparaît dans un seul verset : LIX:24. Voir *Al-Mu'jam al-Mufassar Li-Ahazh al-Qur'an al-Karim*, compilé par Mohammad F. Abd al-Baqi, Caïre, 1968, p. 416.

2. Dans le *Al-Munjid*, p.430, une origine syriaque est accordée à la racine *s.w.r.* Pour plus d'informations sur l'usage du verbe *sawar* dans l'arabe parlé, voir Martin Hinds et El-Said Badawi, *A Dictionary of Egyptian Arabic*, Beyrouth, 1986, p. 514.

3. L'étude du sujet des "opposés", *al-Addad*, a été abondamment examinée par les principaux philologues comprenant Qutrob (d. 821 AD), al-Asma'i (d. 828 AD), Ibn Sukait (d. 858 AD), al-Sajastani (d. 869 AD) et Ibn al-Anbari (d. 939 AD). Pour une étude détaillée, voir par exemple Muhammad H. Al-Yasin, *al-Addad fi-l-Lugha*, Bagdad, 1974.

base, implique clairement par la distance spatiale et temporelle la vue et l'ouïe. Par contre, le terme utilisé pour "conception" enfouit insidieusement ces mêmes deux sens dans sa forme la plus élémentaire *s.w.r.*, dont dérive initialement l'abstraction du terme.

Les ambiguïtés qu'engendrent l'interchangeabilité des significations entre "perception" et "raison", ainsi qu'entre "conception" et "imagination" ne sont donc pas le simple produit de l'arbitraire. Tout indique qu'elles se sont développées à partir d'ambiguïtés antérieures dont l'origine se situe dans l'interchangeabilité des termes de la perception visuelle et de la parole. La régularité et la nature de ces ambiguïtés suggèrent, comme on l'a souligné, que l'alternance de deux codes appartenant à un même terme peut bien relever du domaine sensoriel de la vue et de l'ouïe.

Par le moyen des sens, les modes de connaissance prototypiques traversaient intuitivement les codes visuel et linguistique. Les instruments délimitant la perception visuelle étaient naturellement échangés avec ceux énonçant la parole. Le signe primaire pour l'expression visuelle, qui utilise encore le même terme pour les deux verbes "dessiner" et "écrire", nous rappelle à nouveau que les mêmes instruments ont été à l'origine utilisés pour dénoter tant le code visuel que le code linguistique¹. Je me hasarde avec hésitation à suggérer ici que le passage régulier d'un code originaire de la perception visuelle à un autre venant de la parole peut lui-même manifester dans la langue la disposition fonctionnelle du cerveau humain qui associe instinctivement l'utilisation des instruments dans le langage.

Dans le cerveau, les aptitudes motrices de la main et la création de la parole sont contrôlées par deux zones contiguës². La contiguïté de ces deux zones porte à croire que la parole s'est développée synchroniquement au développement des outils par l'homme³. Ce que l'on appelle couramment

1. L'angularité de l'écriture prototypique arabe indique que les outils tranchants utilisés pour graver les signes sur la pierre ont dicté ses caractéristiques. La première forme connue de l'écriture arabe, le *koufic*, semble avoir été déterminé par la marque tranchante du burin sur la pierre. Avec les inventions successives d'outils plus flexibles, comme le calame et le papier, l'écriture prit une forme curvilinéaire.

2. Voir F.R. Winton et L.E. Bayliss, *Human Physiology*, Londres, 1948, pp. 432-433. Richard Restak écrit "les hommes de sciences ont imaginé que les racines de la spécialisation dans le cerveau adulte sont profondément ancrées dans les temps préhistoriques". Et aussi, que la "spécialisation" de chacun des deux hémisphères du cerveau s'est développée simultanément en s'accordant à la préférence donnée pour l'utilisation d'une main ou de l'autre. *The Brain*, New-York, Bantam Books, 1984, p. 240.

3. "Ayant appuyé tout le poids de son corps sur ses pieds, l'homme a perdu la préhension par ses orteils, mais, les mains une fois libres, ses doigts sont devenus capables des mouvements les plus délicats. Ce fut un processus graduel. L'effet premier de cette nouvelle posture fut d'alléger la pression sur les mâchoires en transférant sur les mains des tâches comme déchirer et écraser la nourriture... En conséquence, les mâchoires commencèrent à se rétracter, permettant l'expansion du cerveau ; celui-ci devint capable de soumettre les mains à un contrôle serré. Dans ce développement main-cerveau, nous devons chercher l'origine physiologique des deux caractéristiques cardinales de l'homme : l'usage des outils et de la

"la diffusion" d'une zone à l'autre pourrait être produite par la proximité cachée entre la coordination de la main et la création de la parole. Un exemple éclairant de cette proximité entre l'organe moteur de la main et la parole, de la "diffusion" donc, est donné par l'observation de l'apprentissage de l'écriture par l'enfant. Quand un enfant s'efforce de contrôler les mouvements de sa main, il roule intuitivement la langue, et souvent, en même temps, épelle les sons du mot à voix haute au fur et à mesure que les sons prennent leur forme visuelle¹.

L'exemple de l'enfant qui écrit expose peut-être en bref la prémisse physiologique de la raison pour laquelle en arabe le mot-souche *s.w.r.* dénote à l'origine la création d'une image et la production d'un son. Il explique peut-être aussi comment un verbe provenant du terme qui signifie "forme" continue alternativement à vouloir dire "former" ainsi que "vocaliser". De même, des axiomes connus, tels que celui-ci, "la calligraphie est la langue de la main" d'Ibn al-Abbas, peuvent être regardés comme une expression métaphorique de l'articulation cachée du syndrome de la "diffusion"².

Ce qui est le plus important dans notre étude de l'interchangeabilité des codes se trouve cependant ailleurs. Si les ambiguïtés linguistiques et l'interchangeabilité dans les codes visuels se sont effectivement développés, comme on l'a suggéré, durant la période de formation de la langue, la "diffusion" linguistique devrait alors expliquer deux problèmes connexes. D'abord que la "diffusion", telle qu'elle s'est d'abord manifestée dans le langage, fut la prémisse conceptuelle qui a contribué à façonner le type de discours plus tard développé dans les arts visuels de l'islam. Ensuite, que le processus de conceptualisation du monde visuel n'a pas seulement façonné les perceptions arabes dans le passé lointain, mais continue encore à articuler les perceptions visuelles dans le langage d'aujourd'hui.

J'ai déjà discuté des trois termes les plus couramment utilisés en arabe, qui se réfèrent à un signe primaire : "ligne", "dessin" et "forme". Ensuite, j'ai examiné deux référents primaires dans la langue, chacun donnant un mode de voir différent. Et enfin, je me suis penché sur le terme-clé de la langue qui dénote la création d'images.

Dans les trois cas, que l'ambiguïté sémantique soit le produit d'une polysémie, c'est-à-dire la multiplicité des sens d'un mot, soit d'une homonymie où deux mots distincts ont la même forme, nous avons vu que le contexte est essentiel pour saisir la signification. Plus important encore, nous avons vu comment un terme relevant de la perception visuelle s'échange de façon répétée avec un autre provenant de la parole et comment cet échange

parole". George Thomson, "Speech and Thought" in *The First Philosophers*, Lawrence and Wishart Ltd, Londres, Penguin Books, 1975, pp. 25-46.

1. Thomson, p. 30.

2. "Al-Khat Lisan al-Yad".

des termes peut lui-même refléter une fonction essentielle du cerveau humain, ce qui est une notion essentielle.

4. Le nom des couleurs dans le contexte du monde visuel

Pour développer une perspective permettant d'interpréter les prolongements du phénomène linguistique ici discuté, je me tournerai maintenant vers le thème de la couleur qui est crucial dans la connaissance visuelle.

Les premiers Arabes reconnaissaient dans les couleurs les éléments fondamentaux du monde visible. Un bref aperçu du système complexe d'identification des couleurs montre comment les premiers Arabes commencèrent à organiser leur conscience de la perception visuelle. Je montrerai comment les locuteurs arabes se sont donné beaucoup de mal pour doter d'un référent phonétique la sensation primaire du visuel. Cette exploration montre les profondeurs des racines de leur connaissance des relations entre perception visuelle et perception auditive. Il en ressort également que les termes visuels dont il a été question, qui dépendent du contexte, reflètent eux-mêmes une "contextualité" transitionnelle plus étendue, intrinsèque à l'expérience sensorielle du monde visuel désertique¹.

Dans la tradition arabe, la lumière et l'obscurité, qui disposent de connotations métaphoriques, ont la préséance dans toutes les descriptions du monde visible. Ensuite, la couleur se situe avant tout autre phénomène pour identifier le visible².

Les noms arabes des couleurs primaires montrent que l'ordre spectral construit pour les points remarquables du domaine visuel a été transposé dans un ordre phonétique cohérent. Les noms de couleurs composites, que l'on tient comme le mélange de tons, de teintes et de nuances de couleurs primaires, sont construites différemment. Les noms des nuances de couleur reflètent aussi l'ambiguïté et l'importance du contexte.

1. Les sources principales utilisées pour le nom des couleurs en arabe sont : *Qamus al-Alwan 'Ind-al-Arab*, Abd al-Hamid Ibrahim, (ed.) Caire, 1989 ; et *Mu'jam al-Alwan/Lexique des couleurs : Français Arabe*, Abdelaziz Benabdellah (ed.), Rabat, 1969.

2. Dans les *Rasa'il Ikhwan al-Safa'*, datant du Xe siècle, AD, les auteurs ont classé l'identification de la visibilité selon l'ordre suivant : lumière, obscurité, couleur, surface, corps, forme, dimension, mouvement, immobilité et latéralité. Voir Vol. II, Beyrouth, (N.D.), p. 408. Al-Fairouzabadi (d. 1414 AD) définit la couleur comme étant l'élément principal qui "sépare un objet d'un autre". Les dictionnaires arabes continuent à utiliser cette définition pour décrire la signification du mot *lawn*. Voir *Muḥit al-Muḥit*, p. 832 et *al-Munjid*, p. 740. Ibn Hazm al-Andalusi (d. 1063 AD) a même déclaré que "rien n'est visible sauf la couleur" et aussi que "la lumière est couleur". Voir l'édition récente de *Rasalat al-Alwan*, Riyad, 1979, p. 16. Al-Hasan Ibn al-Haytham (d. 1041 AD), connu en Occident en tant qu'Alhazen, eut une influence déterminante dans la pensée de l'Europe médiévale concernant la distinction entre les sens, la connaissance et l'inférence. Il écrit "rien de visible n'est compris par le seul sens de la vue, sauf la lumière et les couleurs". Voir son *Kitab al-Manazher*, 'Abd al-Hamid Sabra, (ed.), Kouweit, 1983, pp. 72-120.

A première vue, le spectre de couleurs construit par les Arabes ressemble au mode d'identification des couleurs dans d'autres langues. Les couleurs sont universellement classées dans un nombre limité de ce que l'on se représente comme des couleurs primaires, à l'intérieur d'une gamme illimitée de nuances de couleurs, que l'on se représente comme des mélanges de couleurs primaires. Dans la plupart des cultures, les couleurs primaires sont identifiées par des noms arbitraires, et les autres nuances selon des modalités habituellement empiriques d'ordre métaphorique ou référentiel¹.

Le lexique arabe de couleurs se distingue de plusieurs façons. D'abord par la tentative extraordinaire de construire un système phonétique pour les noms des couleurs. L'ordre des couleurs dans le spectre visuel est reflété dans le son phonétique des noms des couleurs. Les noms des six couleurs primaires commencent ainsi avec la première lettre de l'alphabet. Chacun des six noms consiste en deux syllabes égales qui ont la même forme métrique, *af'al*. Les six noms de couleurs se classent en deux groupes phonétiques. Trois d'entre eux s'accordent phonétiquement (consonance) : la première syllabe commence avec la même voyelle 'a et la seconde syllabe se termine avec la même rime *ar*. Il s'agit d'*ahmar* (rouge), *akhdar* (vert) et *asfar* (jaune). Par contraste, les trois autres couleurs primaires, tout en suivant la même forme métrique, reflètent une assonance phonétique. Deux d'entre elles commencent avec 'a et se terminent avec la même rime *ad*. Il s'agit d'*abyad* (blanc) et *aswad* (noir). La troisième variation, *azraq* (bleu), tout en suivant la même forme métrique, ressemble le moins aux autres couleurs primaires du point de vue phonétique. Deux couleurs, considérées comme opposées (rouge et vert), riment et font partie du groupe consonant. Deux autres couleurs opposées (blanc et noir), riment et font partie du groupe assonant. La dernière couleur du groupe consonant (jaune), qui visuellement est reconnue comme l'opposé de la dernière couleur du groupe assonant (bleu), ne rime pas avec sa couleur opposée².

La formule arabe, qui s'efforce, avec une précision presque mathématique, de transposer la sensation primitive des couleurs primaires dans un ordre phonétique, demande une étude plus poussée. Les ramifications qui sont ici en jeu pourraient avoir une grande portée, surtout à la lumière de recherches récentes dans lesquelles la couleur est utilisée comme stimulus

1. Pour une étude générale, voir Brent Berlin et Kay Paul, *Basic Color Terms*, Berkeley, University of California Press, 1969. Voir aussi Marc M. Bornstein, "Color Vision and Color Naming : A Psycho-Physiological Hypothesis of Cultural Difference", *Psychological Bulletin*, 80, pp. 257-285. Egalement, Eleanor Rosch Heider, "Universals in Color Naming and Memory", *Journal of Experimental Psychology*, 93, 10-30, 1972.

2. Pour la recherche scientifique liée à la signification des couleurs opposées dans la perception visuelle, voir Leo M. Hurvich et Dorothea Jameson, "An Opponent-Process Theory of Color Vision", *Psychological Review*, 1957 : 64, pp. 384-404. Et, des mêmes auteurs, "Opponent Processes as a model of Neural Organization", *American Psychologist*, 1974, pp. 88-100.

pour étudier la relation entre langage et pensée¹. Et la portée pourrait être plus grande encore lorsqu'on se réfère aux spécifications du lexique des couleurs empiriques que les Arabes nomades ont autrefois inventé pour désigner les nuances considérées comme le produit du mélange de couleurs primaires.

Un examen succinct de noms arabes pour les nuances de couleurs montre que la désignation des nuances reflète les mêmes ambiguïtés et interchangeabilités que les termes provenant de l'expérience visuelle et de la création d'images visuelles. Il montre aussi que si le contexte apparaît comme un facteur-clé de la compréhension du sens exact d'un terme visuel, il est de la même façon essentiel dans l'identification des nuances de couleurs.

Comme dans d'autres cultures, les noms traditionnels arabes pour les nuances de couleur sont tirés de références naturelles appartenant au premier environnement visuel de l'Arabe. En dépit de la pauvreté du paysage désertique, ou à cause d'elle, la richesse sans limites de noms traditionnels pour les moindres changements de couleur montre une extraordinaire sensibilité de connaissance visuelle. La précision avec laquelle chaque nom s'efforce de transmettre la valeur tonale d'une nuance de couleur donnée semble provenir d'une réaction innée.

Du point de vue phonétique, les noms d'une gamme étendue de nuances de couleurs suivent la même forme métrique que celle des noms de couleurs primaires. D'autres noms de nuances de couleurs riment avec le groupe de couleurs consonant. D'autres noms de nuances suivent la forme métrique du groupe de couleurs assonant, ou celle d'éléments de ce groupe². Beaucoup d'autres suivent des formes métriques qui n'appartenaient à aucun de ces deux groupes.

La question la plus pertinente à examiner ici est le processus qui conduit à attribuer un nom référentiel à une nuance de couleur. La découverte des caractéristiques principales de ce processus mettrait en perspective ce que l'on a dit précédemment à propos des ambiguïtés des codes concernant l'expression visuelle de la langue. De plus, déterminer le rôle des référents environnementaux dans la désignation des nuances de couleur ouvrirait sur une meilleure compréhension de la relation entre l'homme et la nature dans la pensée arabe.

1. Pour les recherches traitant de l'étude de la couleur comme stimulus dans la relation entre langage et pensée, voir, par exemple, Heinrich Zollinger, "A Linguistic Approach to the Cognition of Color Vision", *Folia Linguistica*, IX:1-4, 1976, pp. 265-293. Du même auteur, "Correlations Between the Neurobiology of Color Vision and the Psycholinguistics of Color Naming", *Experientia*, 15:1, 1979, pp. 1-8. Pour une réévaluation de la théorie de Whorf et sa relation à cette question, voir "Whorf and His Critics: Linguistic and Nonlinguistic Influences on Color Memory", *American Anthropologist*, 1981, pp. 581-615.

2. *Abshar* (couleur peau), *ashqar* (blond), *as'har* (sable), *ajham* (rouge), *adham* (noir), *akhtam* (noir), *ahlas* (baie-brun), *adhas* (rouge), *abghath* (tacheté de blanc et de noir), *ak-hal* (bleu foncé), *ak-hab* (gris foncé). Voir Benabdellah, *op. cit.*, p. 19.

A première vue, la désignation référentielle arabe des couleurs composites et de leurs gradations particulières ressemble à celle de beaucoup d'autres cultures. Cette désignation référentielle se fait universellement en adoptant le nom d'un attribut naturel de l'environnement. D'une façon générale, cette adoption peut se saisir comme une substitution : le nom de la nuance de couleur est identique à celui de l'attribut naturel. Ainsi, la couleur orange est nommée d'après un fruit, le violet d'après une fleur, la couleur turquoise d'après une pierre. Les couleurs référentielles peuvent être employées métaphoriquement comme dans vert-olive, bleu-ciel, jaune-canari.

Les Arabes ont de fait excellé dans la désignation référentielle des couleurs, ce qui montre une observation attentive de leur environnement, le désert. Cependant, le processus référentiel utilisé pour identifier une nuance de couleur s'organise selon différents modes de perception. Le premier identifie le degré d'une nuance de couleur *dans le contexte* d'un moment séquentiel du temps. L'écoulement du temps détermine la spécificité de la nuance. Le second mode identifie des gradations des nuances *dans le contexte* de la couleur et de la latéralité de l'emplacement à l'intérieur des limites du référent spécifié. En conséquence, le nom de l'objet est identifié au nom de la couleur qu'il porte.

Des exemples de deux couleurs primaires, le rouge et le blanc, montrent comment ces nuances de couleur sont extraites d'un contexte temporel qui change continuellement.

La couleur blanche d'abord. Le blanc primaire étant celui de la sauterelle, le nom change selon que la sauterelle est considérée à l'état d'oeuf, d'insecte qui marche ou d'insecte ailé¹. Une autre nuance de blanc, appartenant au nuage, change de nom selon que le nuage est vu par un jour clair, avant une tempête, pendant qu'il pleut ou après qu'il a plu².

De la même façon, la spécification des nuances de la couleur primaire rouge qui appartient à un fruit, change selon que ce fruit est considéré quand il n'est pas mûr, en train de mûrir ou après sa maturité³. Les nuances du rouge se rapportant au sang changent selon que le sang est liquide, vu à travers la peau, ou encore liquide mais à l'extérieur du corps, ou bien sec à la surface d'un objet⁴. La prééminence du facteur temps dans la désignation spécifique d'une nuance de couleur est encore renforcée par le fait que le système morphologique de l'arabe permet de transformer un mot primaire

1. Consécutivement : *al-siru*, *al-dhaba*, et *al-armak*. Voir Ibrahim, *op. cit.*, p. 75.

2. Consécutivement : *al-bakhr*, *al-hanatem*, *al-rabab*, et *al-dajn*. Ce ne sont que quatre noms parmi une cinquantaine décrivant les nuages dans leur contexte temporel. Voir Ibrahim, *op. cit.*, pp. 14, 54, 78 et 94.

3. Un fruit encore vert avec un soupçon de couleur s'appelle *al-busr*, durant son mûrissement : *al-khalal*, encore vert mais mûr : *al-rutb*, lorsqu'il mûrit : *al-tamr*. Voir Ibrahim, *op. cit.*, p. 17.

4. Consécutivement : *al-batha'*, *al-baher*, *al-jasid*. Voir Ibrahim, *op. cit.*, pp. 13, 14, 32-33.

adjectif en verbe. Ainsi les gradations d'une nuance de couleur peuvent-elles se décrire par le stade de son devenir.

Pour ce qui est du second mode de perception, où une nuance de couleur est identifiée *dans le contexte* de son emplacement et de sa latéralité, l'arabe classique est allé très loin dans le détail. Se rendant compte 1) qu'une couleur ne peut pas être vue dans un espace vide mais seulement dans le contexte des couleurs voisines, et 2) que la même nuance de couleur change de tonalité selon la couleur qui la borde, les Arabes ont donné des noms distincts aux nuances de couleur dans tous les emplacements et latéralités imaginables¹.

Le nom de la nuance de couleur change toujours selon que la nuance se rapporte à un référent animé ou inanimé. Ainsi, la même nuance de couleur change de nom si elle est observée sur le corps d'un cheval, sur la peau humaine, sur une pierre proche ou sur des dunes de sable éloignées². De plus, les noms des nuances de couleur sur le corps d'un cheval semblent affecter l'identification même du cheval. Les noms des couleurs changent selon qu'elles apparaissent sur le front du cheval, le cou, le dos, les jambes, les flancs ou la queue. Et la même nuance de couleur sur le cheval change si elle apparaît à côté d'autres nuances ou sous forme de raies, de points ou de taches³.

Comme on peut l'imaginer, le processus référentiel utilisé par les Arabes a produit un lexique de couleurs d'une complexité infinitésimale. Pourtant, dans cette langue qui peut prétendre disposer jusqu'à deux douzaines de noms différents pour les nuances d'une seule couleur, on peut intervertir les

1. Historiquement, la perception de la couleur et de ses nuances dans un contexte de latéralité a été le sujet central d'étude d'artistes et de théoriciens. Pour des études contemporaines sur la couleur et la contextualité de sa perception, voir Joseph Albers, *Interaction of Colors*, New Haven, Yale University Press, 1963 ; aussi Johannes Itten, *The Art of Color*, New York, Van Nostrand Reinhold, 1973.

2. Un cheval entièrement blanc est identifié par le nom de sa couleur : *al-ashab*. Le ton blanc de la peau humaine est identifié comme *al-amhaq*. La couleur blanche observée sur une pierre proche est *al-basra*, le ton blanc des dunes de sable éloignées est *al-nnaqa*. Voir Ibrahim, *op. cit.*, pp. 18, 183 ; aussi al-Tha'alibi, *op. cit.*, pp. 120-122.

3. Les exemples qui suivent relèvent la couleur blanche par rapport à sa position sur le corps du cheval. Une tâche blanche sur le front du cheval s'appelle *qurha*, une plus grande tâche devient *ghurra*. Si seul le haut de la tête du cheval est blanc, cela s'appelle *asqa*, une tête entièrement blanche : *arkhan*. Si toute la face du cheval est blanche avec des cercles foncés autour des yeux : *mubaraq* ; si la tête et le cou sont blancs ; *adra*. Si le dos du cheval est blanc, il s'appelle *arhal* ; si l'un ou ses deux flancs sont blancs : *aksaf* ; si son ventre est blanc : *anbat* ; si ses flancs frontaux sont blancs : *aqhaf*, ou si ses flancs postérieurs le sont : *a'zar*. Si les quatre jambes sont blanches sous les chevilles : *muhajjal*, une jambe seulement : *arjal*, les deux jambes de devant : *a'sam*, si la queue est blanche : *ash'al*. Voir al-Tha'alibi, *op. cit.*, pp. 124-126. Un nom de couleur s'identifie selon sa juxtaposition à une autre. Ainsi le noir auprès du rouge s'appelle *armak*, mais auprès du vert : *akhtab*. Quant à la forme que prend la couleur, le mot *khabban* décrit un fond jaune rayé de vert, *maarquum* décrit un fond blanc rayé de noir : *arqash* ou *arqat* décrit un fond noir ou blanc tacheté de la couleur opposée. Voir Ibrahim, *op. cit.*, pp. 67-68, 101, 103 et 106.

noms de couleur opposées sur le spectre tels que le noir et le blanc, ou le rouge et le vert.

Par exemple, le mot pour blanc peut être utilisé pour décrire la couleur du charbon. Le vert d'une plante peut être utilisé pour indiquer la couleur rouge d'un cheval. De même la nuance sombre de la nuit peut aussi dénoter la couleur claire du jour¹. Autant il est nécessaire de bien connaître le lexique pour saisir les nuances infinies du sens, autant le contexte demeure le facteur-clé pour comprendre les significations interchangeableables d'un seul terme.

5. Conclusion

Les deux catégories de termes considérées comme ayant trait au visuel, la première regroupant des mots se rapportant à l'expression visuelle et aux modes de voir, la seconde se référant au lexique des couleurs, révèlent deux aspects complémentaires de la communication des perceptions visuelles. L'examen des termes de la première catégorie suggère que l'échange régulier entre les codes de la parole et ceux de la connaissance visuelle à l'intérieur d'un même terme montre clairement que la langue arabe a préservé sa forme prototypique. L'examen des termes de la seconde catégorie montre que le monde visuel du désert a été l'espace naturel où la forme prototypique de la langue a façonné ses premiers signes. Dans les termes de la première catégorie, l'interversion des codes, qui reflète la "diffusion" entre les deux sens physiologiques de l'ouïe et de la vue, exprime la perception primordiale qui, grâce à des instruments simples, lie l'articulation d'un son à la formation visuelle de son signe. Dans la seconde catégorie de termes, l'abondance infinie de noms d'origine contextuelle donnés aux nuances de couleur montre l'individuation d'un monde visuel en perpétuelle transformation. Que les termes appartiennent à la première ou à la seconde catégorie, le contexte demeure l'élément-clé évitant l'ambiguïté primitive du sens.

Les trois signes primaires, "ligne", "dessin" et "forme" dénotent l'expression visuelle et chaque terme a la forme d'un substantif. Les trois référents primaires "regarder", "voir" et "former" dénotent des modes de voir, et chaque terme a la forme d'un verbe. Enfin en ce qui concerne les couleurs primaires ou composites, elles ont la forme d'un adjectif. Tous les termes examinés, qu'ils appartiennent à la première ou à la seconde catégorie, sont

1. Le nom du vert, *akhdar*, est utilisé pour décrire un cheval jais ainsi qu'une nuit sans étoiles. Voir Ibrahim, *op. cit.*, pp. 66-67. De même que *dubs* qui identifie une nuance de rouge mêlée à du noir est utilisé pour signifier une nuance de vert mêlée au noir. Voir Ibrahim, p. 75. Le nom de couleur *lama* se référant au rouge foncé des lèvres, lorsqu'il est transformé en *lamia*, signifie le vert foncé de l'ombre d'un arbre. Voir Ibrahim, p. 228. Également, le nom de couleur *adim* est utilisé alternativement pour signifier le noir de la nuit ainsi que la blancheur éclatante du jour. Voir Ibrahim, p. 11.

indispensables à tout discours sur la perception visuelle ou sur l'expression visuelle.

La question de savoir dans quelle mesure le phénomène linguistique, que l'on a considéré dans deux catégories de terme, a façonné l'expression visuelle dans l'art islamique, se situe au-delà de cet essai. Cependant, si l'on considère que la perception visuelle, qui a rendu l'art islamique possible, s'est constituée dans la "mémoire sémantique" du paysage désertique, nous sommes sur la voie de comprendre, non seulement pourquoi l'art islamique appelait à une "esthétique du concept", mais surtout comment les qualités primordiales des résidus prototypiques de l'arabe peuvent encore façonner la pensée visuelle d'aujourd'hui.

Washington DC

SOCIOLOGIE EGYPTIENNE, ARABE, ISLAMIQUE

L'approfondissement du paradigme réformiste

Alain ROUSSILLON

«Le savoir arabe actuel opère à la *marge* de l'épistémè occidentale : ni donc à son intérieur, puisqu'il lui est plutôt subordonné, déterminé par elle, ni non plus à son extérieur puisqu'il ne pense pas le dehors qui le fonde.»

Abdelkebir KHATIBI, *Maghreb pluriel*, Paris, 1983, p. 63.

Force est de constater la faiblesse persistante des sciences sociales, et en particulier de la sociologie, dans le monde arabe et la maigreur de leurs résultats, tant dans leurs efforts pour se constituer en "village(s) scientifique(s)" - pour ne pas parler ici d'"écoles" - à même de contribuer aux grands débats sociétaux en cours, que pour ce qui a trait à leur capacité à s'associer au processus d'accumulation de savoir sur les sociétés arabes contemporaines. On pourrait - ce que je ne ferai pas - multiplier ici les indices ou les symptômes de cette faiblesse que je pourrais qualifier de *native*, relevant du *procès même de leur fondation*, pour souligner d'emblée qu'à mon sens celle-ci ne doit rien, ou peu de choses, à la "conjoncture" politique ou économique - sous-développement, absence de démocratie, conflit israélo-arabe - à laquelle nombre de *social scientists* arabes ont admis de faire porter l'essentiel de la responsabilité des maigres performances de leurs disciplines. Plus que jamais, la reconnaissance professionnelle et intellectuelle se joue dans le rapport au champ scientifique dominant (anglo-saxon) : non seulement ses titres continuent à avoir partout valeur d'excellence et de confirmation, mais surtout la participation des *social scientists* arabes à des programmes initiés et financés hors de leurs

pays d'origine et hors du monde arabe - Etats-Unis, Japon, Canada, le réseau des Nations-Unies, et, très marginalement, France, Allemagne ou Hollande...- tend de plus en plus à apparaître comme le seul moyen pour eux d'obtenir les moyens matériels de réaliser une recherche et d'en diffuser les résultats, et, *last but not least*, de s'assurer le niveau et les conditions de vie auxquelles ils s'estiment en droit de prétendre. Plus que jamais, les logiques proprement intellectuelles, "académiques", d'identification et de construction des objets et la mise en œuvre de démarches à vocation scientifique sont soumises à la raison d'Etat qui, détenant le contrôle exclusif de l'accès au "terrain" - y compris archives, bases de données, comptes...- et de la diffusion du savoir "autorisé", fixe autoritairement la limite entre ce qu'il est loisible de *penser* et ce qui demeure impensable. Moins que jamais les *social scientists* arabes sont aujourd'hui en mesure de réaliser un consensus minimum sur les paradigmes et la déontologie même de leurs disciplines, et c'est pour l'essentiel dans les catégories des traditions scientifiques dominantes - et selon des lignes de clivages qui elles-mêmes doivent bien peu aux considérations proprement scientifiques et beaucoup aux effets de clientèles et au partage des prébendes - que s'expriment leurs divergences.

Le discours de la "crise" (cf. Roussillon A., 1990 a) au travers duquel les sciences sociales arabes entreprennent, de manière récurrente, de rendre compte à la fois de leur histoire et de leur état présent fait sens à trois niveaux : la crise, c'est d'abord celle de la société qui les a produites et dans lesquelles elles se produisent, crise dont elles auraient vocation privilégiée à énoncer les causes avant de s'associer à son traitement; c'est, ensuite, celle de ces disciplines elles-mêmes, née du fossé entre cette vocation et leur incapacité à en accomplir la visée; c'est, enfin, celle des individus qui en constituent le personnel, en qui les deux précédents niveaux de la crise cumulent leurs effets, et qui vivent, pour ainsi dire au quotidien, l'échec de l'intellectuel "oriental" - ou arabe, ou musulman...- à aller au bout de son *impetus*, à jouer les rôles et à se voir reconnaître les statuts auxquels, de son point de vue, le capital culturel qu'il détient l'autoriserait à prétendre. Dans ses différentes variantes, le discours de la crise désigne, explicitement, les modalités mêmes selon lesquelles elle se joue et les enjeux qu'elle recouvre : crise du rapport à l'Etat qui, au mieux, ignore et marginalise les intellectuels, en général, et les sciences sociales, en particulier, et, au pire les réprime; crise dans le rapport à l'Autre, Occident de l'Ouest ou de l'Est, qui, sous couvert d'universalité, tente d'imposer ses propres paradigmes de l'engagement intellectuel et des visées des sciences sociales, dans une logique qui, quelles que soient les justifications qu'elle se donne, se résume à la poursuite de la politique de la canonnière par d'autres moyens; crise dans le rapport des *social scientists* à eux-mêmes et à leur propre pratique, qui fait que les solutions mêmes imaginées pour "sortir de la crise" renforcent les sentiments d'insatisfaction sociale et professionnelle qui en constituent le symptôme le plus immédiat.

On assiste, depuis le début des années quatre-vingt, à l'émergence de deux types de discours, à la fois rivaux et structurellement homologues, appelant à dépasser la "crise des intellectuels" par la mise en œuvre de ce qui se présente comme un "paradigme arabe" *versus* un "paradigme islamique" des sciences humaines et sociales, sans qu'apparaisse encore très clairement si "l'arabité" ou "l'islamité" dont ces sciences - mais aussi les arts plastiques ou l'expression littéraire - pourraient se prévaloir doivent être comprises comme 1) celle des *sujets* de ces savoirs - des *social scientists* arabes ou musulmans, par opposition à "orientalistes", qui prendraient en charge *en tant que tels* l'étude de leur société, ou 2) si la spécificité même de l'objet - la société arabe ou la société islamique - est elle-même au fondement d'un savoir dès lors *spécifique*, ou encore si 3) c'est la *visée* d'un tel savoir, son *projet* propre qui tendraient à particulariser une telle production. Au-delà de l'effectivité même de la rupture qu'elles revendiquent avec la logique de l'acculturation ou de la soumission pure et simple à la commande d'Etat, les sciences sociales "arabes" ou "islamiques" qu'il s'agit de fonder ont en commun de se présenter comme des alternatives globales aux problèmes posés à chacun des niveaux auxquels le discours de la crise situait celle-ci : la relation des intellectuels au pouvoir, leur relation à l'Occident, leur relation à eux-mêmes et à leurs propres pratiques. Plus loin, ces deux logiques, arabe et islamique, se situent à une sorte de "lieu commun" du discours de la crise, "épicerie" par lequel peuvent communiquer les lectures qui en sont faites. L'approche arabe comme l'approche islamique fondent dans une dialectique de l'identitaire tant le diagnostic même de la crise que les perspectives de son dépassement : des sociétés arabes ou musulmanes en crise d'identité engendrent des intellectuels eux-mêmes "déculturés" qui, en intériorisant la crise, produisent des discours et des savoirs qui déterminent les conditions de sa reproduction à l'infini. D'où la nécessité d'une rupture qui soit avant tout et indissolublement *théorique, idéologique, spirituelle et morale*, seule à même de créer les conditions d'une nouvelle Nahda, tant pour les intellectuels eux-mêmes que pour les sociétés auxquelles ils appartiennent.

Indépendamment de son effectivité même, l'émergence de sciences sociales "indigènes", "authentiques", "identitaires", est indissociable d'une représentation de l'histoire de ces disciplines : comme l'a montré Gaston Bachelard, l'histoire d'un discours à prétentions cognitives n'est jamais que le point de vue qui permet au présent de rendre compte de son propre surgissement *comme nécessaire*. D'où il découle que la mise en place d'un nouveau paradigme dépend de la capacité de ceux qui s'en font les promoteurs à manifester l'épuisement de celui qu'ils prétendent remplacer. En d'autres termes, la "crédibilité" même du projet qui consiste à fonder la remobilisation des intellectuels, en général, et des sciences sociales en particulier sur leur "endogénéisation" dépend 1) de la façon dont ils articulent cette visée sur le passé de leurs disciplines et de la clarté de leurs perceptions des étapes ou des phases de leur émergence, et 2) de l'effectivité de la

rupture que constituerait, par rapport à ce passé, l'émergence d'un paradigme identitaire.

Ce qui suit se bornera à envisager le cas de la sociologie égyptienne, la plus développée, au moins quantitativement, à l'échelle du monde arabe, et celle dont les modèles ont été le mieux diffusés, en particulier du fait de la mobilité de son personnel, dans les universités et les centres de recherches de la région. La prise en compte d'autres exemples, en particulier celui de la Tunisie, du Maroc ou du Liban, permettrait sans doute de nuancer mon propos mais ne me paraît pas de nature à remettre en cause l'hypothèse générale qui préside à celui-ci et qui voit dans le "réformisme" - notion qu'il me faudra préciser - la *clôture* au sein de laquelle émerge et se développe de part en part le paradigme des sciences sociales arabes, et dans l'échec de ces disciplines à se dégager de la clôture réformatrice, le principal facteur de leur impuissance à dépasser la crise qui les affecte de façon récurrente.

La sociologie égyptienne : rétrospectives

On peut identifier deux lectures inverses de l'histoire de la sociologie en Egypte qui, au-delà de la divergence radicale des jugements portés sur les performances de cette discipline, ont en commun de construire les périodisations qu'elles proposent et les catégorisations des "courants" ou des "écoles" qu'elles identifient sur la double relation qui constitue le nœud même de la crise dans les discours qui l'énoncent : un rapport à l'Etat, qui détermine l'être politique et les modes de mobilisation des sociologues ; le rapport aux traditions scientifiques dominantes qui pose la question de leur "authenticité" en même temps que de leur capacité à rendre compte de la "spécificité" de leur objet.

Une première lecture, que l'on pourrait qualifier "d'optimiste", décrit la conquête progressive par la sociologie égyptienne de son droit de cité académique et professionnel, les étapes de la construction de son objet et de sa méthodologie et enregistre les progrès de sa contribution à l'accumulation de savoir sur la société et à la gestion des transformations de celle-ci. La sociologie apparaît ici comme le reflet fidèle de l'histoire nationale dont elle accompagne le cours. La périodisation que Hasan Shihâta Sa'fân propose de cette histoire fait se correspondre, pour ainsi dire terme à terme, l'évolution des sciences sociales et celle du mouvement national. La première période, définie comme "préparatoire", inaugurée par l'Expédition d'Egypte et qui dure jusqu'à 1908, année de la fondation de l'université égyptienne, est celle où émergent les questions spécifiques auxquelles était - et reste - confrontée la société égyptienne dans son rapport à son passé et à la civilisation occidentale, qui créent la demande sociale dont naîtra la sociologie égyptienne :

"Cette période est celle de la rencontre entre la culture européenne moderne et la culture arabe ancienne, une rencontre qui a donné lieu, à la fin du siècle dernier, à une vive confrontation entre les deux cultures et entre

leurs représentants, partisans du renouvellement (*tajdîd*) ou de l'imitation (*taqlîd*) avec l'émergence de nombreux problèmes qui soulevèrent débats et discussions fiévreuses qui restent d'actualité jusqu'à aujourd'hui."

(H. S. Sa'fân, 1970 : 10) ¹.

Dans cette perspective, c'est l'émergence d'une division du travail entre, d'une part, le sociologue proprement dit,

"dont la vocation est d'étudier les systèmes sociaux et non pas de provoquer une révolution sociale ou de réformer par lui-même la société (...) et le réformateur social dont la mission consiste, sur la base des conclusions tirées par le sociologue, à mener à bien une telle réforme"

qui rend possible la naissance d'une sociologie comme "science positive et descriptive" (*'ilm wad'i aw wasfi*) (H. S. Sa'fân, 1970 : 37). La deuxième période, que Sa'fân fait durer de 1908 à 1952, est celle où la sociologie égyptienne se met véritablement en place grâce à la formation d'une génération de "pionniers" qui prennent en charge son "accumulation primitive" et la dotent des instruments théoriques et méthodologiques nécessaires à son développement en allant puiser aux sources de la sociologie occidentale, mais aussi en redécouvrant Ibn Khaldûn². Dans cette période, la diversification des positions dans le champ sociologique en voie de constitution s'opère dans la logique des traditions sociologiques dominantes :

"Les positions se différençaient en fonction de la culture des professeurs étrangers venus enseigner cette discipline en Egypte et en fonction de celle des enseignants égyptiens qui prirent leur relève, les diplômés des universités françaises appliquant les méthodes françaises, et ceux des universités anglaises, américaines ou allemandes faisant de même." (H. Sa'fân, 1970 : 102)

Enfin, la révolution de 1952 vient fournir à la sociologie la possibilité de donner toute sa mesure et d'accomplir sa vocation en s'associant pleinement à l'entreprise de réfection de la société qui constitue l'aboutissement du mouvement national. C'est la période de la "sociologie appliquée" où, après avoir opéré leur "jonction" avec les intérêts supérieurs de la nation, les sociologues égyptiens peuvent découvrir et mettre en œuvre l'intégralité de leur vocation :

"1) s'associer au progrès de la science, de la culture et de la civilisation humaine, 2) former une élite de spécialistes dans les différentes branches de la sociologie, 3) contribuer à la réforme sociale sur des bases scientifiques, 4) formuler une politique globale de réforme, 5) développer les qualités humaines des étudiants en leur donnant accès à un ordre supérieur

1. Hasan Shihâta Sa'fân appartient à la deuxième "génération" de sociologues égyptiens, qui a acquis ses titres dans les années 40 et occupé des positions de dominance académique jusqu'au début des années 70.

2. Sur les modalités et les enjeux de cette "redécouverte" d'Ibn Khaldûn, cf. A. Roussillon, 1992.

de connaissance, 6) diffuser la conscience et la culture sociologique et former des leaders capables de diffuser la conscience révolutionnaire et nationale et de trouver des solutions aux problèmes sociaux" (H. Sa'fân, 1970 : 108).

Le constat d'une double corrélation au projet politique dominant et aux traditions scientifiques occidentales, avec à peu près la même périodisation, est susceptible de donner lieu - il s'agit en fait d'un discours largement dominant depuis la fin des années soixante-dix - à une lecture que je qualifierais de "pessimiste", violemment dépréciative, de l'histoire de la sociologie en Egypte. Dans cette perspective, la "naissance perversie" ('Abd al-Mu'ti A., 1985) (*al-nash'a al-mushawwaha*) de cette discipline détermine, au mieux, son échec à produire un savoir autonome sur la société, au pire, les compromissions de ses représentants au service des intérêts réactionnaires et impérialistes. Pour Muhammad al-Gawhari, c'est la "trahison" par la sociologie égyptienne de sa vocation réformatrice qui explique ses piètres performances et son incapacité à se mettre au service de la société :

"La pensée sociale égyptienne moderne avait manifesté d'emblée un profond intérêt pour les problèmes du réel - droits de la femme, question du voile et de l'éducation des filles, de l'enseignement, position de l'islam sur les mœurs européennes et sur leur diffusion en Egypte..., questions qui peuvent apparaître comme naïves mais qui n'en étaient pas moins brûlantes et pouvaient se révéler coûteuses pour qui prenait le risque de les aborder - (...). Aussi ne peut-on manquer d'être surpris en constatant que les premières thèses de maîtrise ou de doctorat de sociologie soutenues à l'Université égyptienne ont toutes adopté une orientation purement théorique ou historique et se sont détournées du réel et des problèmes brûlants qui étaient posés dans la société égyptienne à la fin des années trente et 1940. En d'autres termes, alors même que la sociologie égyptienne a vu le jour dans un milieu ouvert à l'écriture sociale engagée et aux prises de positions responsables, elle a préféré fuir l'engagement et refusé de prendre position." (M. al-Gawhari, 1984)¹

La "neutralisation" politique de la sociologie et sa démission sociale sont ici les effets directs de l'adoption d'une définition occidentale de la vocation de cette discipline comme savoir "désintéressé" et "neutre" en même temps que l'effet "pervers" des modalités de son accumulation primitive fondée sur la traduction, qui lui fait perdre le contact avec les racines "authentiques" de la culture arabo-musulmane dont le réformisme constituait l'aboutissement.

Pour 'Izzat Hijâzi, c'est, à l'inverse, l'incapacité des sociologues à "dépasser" la problématique réformatrice qui constitue la principale cause de son échec à se fonder comme tradition scientifique autonome en même temps que des orientations "conservatrices" de son personnel :

1. Muhammad al-Gawhari est un sociologue de la "troisième génération". Il a dirigé le département de sociologie de l'université du Caire de 1978 à 1986 avant de devenir vice-recteur de l'université du Caire.

"L'objectif que poursuivent la plupart des sociologues est celui d'un 'changement de la société vers le mieux' - ce qui constitue un objectif à la fois vague et spontanéiste (*tawbawi*) qui aborde les problèmes sociaux comme des questions conjoncturelles dont il serait possible de se débarrasser par une réforme graduelle ne remettant pas en cause les fondements du système. D'où les tentatives mises en œuvre pour solutionner ces problèmes en "réformant" les individus ou les collectivités restreintes qu'il s'agit de "réadapter" au réel et au système en place."

(I. Hijâzi, 1985, p. 65.)¹

Au-delà du caractère inverse de l'argument pour ce qui a trait à la généalogie réformiste de la sociologie égyptienne, le diagnostic que proposent Muhammad al-Gawhari et 'Izzat Hijâzi et les voies qu'ils préconisent pour sortir de la crise de cette discipline sont fondamentalement identiques. D'une part, Muhammad al-Gawhari analyse la "dérive corporatiste" de la sociologie égyptienne : le caractère quasi exclusivement "théorique", c'est-à-dire académique, des travaux auxquels se consacre son personnel traduit l'enfermement progressif de cette discipline dans son débat interne et dans une pure et simple compétition pour les positions et les prébendes universitaires, où les querelles de personnes tiennent lieu de prises de positions politiques. Dans cette logique, et faute de s'intéresser à la société égyptienne elle-même, la relation aux traditions scientifiques dominantes constitue le "fonds de commerce" propre des sociologues égyptiens, voire le pure et simple prétexte qui justifie leur existence, et leur utilité sociale apparaît comme inversement proportionnelle aux succès qu'ils remportent dans le champ universitaire et académique. Ou encore, l'opportunisme dont ils font preuve est à la mesure de la marginalisation de leur discipline :

"Au milieu des années cinquante, les sociologues égyptiens tentèrent de 'proposer leurs services' aux hommes de la révolution mais ceux-ci les refusèrent en raison de l'arriération de la sociologie et les sociologues en conclurent que s'ils voulaient se frayer un accès jusqu'aux centres du pouvoir, ils devaient faire assaut de socialisme dans leurs écrits, avec pour résultat de proposer une représentation falsifiée [de l'objet de cette discipline], la plupart d'entre eux se répandant en discours auxquels eux-mêmes ne croyaient pas sur une société qu'ils ne connaissaient pas et dont ils ne savaient pas comment l'aborder." (M. al-Gawhari, 1984 : 3.)

Quant aux évolutions récentes de la profession, après 1970, elles répondent aux conditions de la redistribution en direction de l'Egypte d'une fraction de la rente pétrolière à laquelle les universitaires égyptiens, et en particulier les sociologues, ont pu être associés au prix d'une révision de leurs options théoriques et idéologiques pour s'adapter aux exigences

1. 'Izzat Hijâzi appartient à la troisième génération de sociologues égyptiens. Il est directeur de recherche au CNRSC (cf. *infra*).

"islamiques" des nouveaux "marchés du travail intellectuel" ouverts dans les universités et les centres de recherche de la péninsule arabique.

On peut repérer avec une certaine précision le moment où ces discours s'inversent, c'est-à-dire où la lecture "optimiste" de l'histoire de la sociologie égyptienne laisse la place, comme discours dominant, à la lecture "pessimiste". Réunis à Alger en mars 1973, sous les auspices de l'ALECSO, une cinquantaine de sociologues, en majorité égyptiens et algériens, débattent des moyens de "promouvoir la sociologie dans la patrie arabe"¹, inaugurant la longue série des conférences, colloques et symposiums dont fera l'objet cette discipline. On peut identifier les participants à cette conférence, au moins pour ce qui concerne les Egyptiens, comme les représentants de la deuxième et de la troisième "génération" entre lesquelles va se jouer la recomposition de l'*impetus* professionnel et social de la profession que traduit l'émergence du discours de la crise. En 1973, dans le cadre convenu et unanimiste d'une conférence inter-arabe de spécialistes reconnus, on ne parle pas encore de "crise de la sociologie", mais on commence à identifier les "dysfonctionnements" qui font que cette discipline se révèle, partout dans le monde arabe, et en Egypte, en particulier, "inégal" à sa vocation première :

"La sociologie s'ancre dans la réalité de deux façons [souligne 'Atif Ghayth] : la correspondance entre la nature de ses recherches, les exigences de son développement théorique et le processus de découverte de la réalité objective, d'une part, qui fait de la prise en compte de la société comme espace de problèmes la condition de la réussite d'une démarche scientifique vivante, tant au plan empirique qu'au plan épistémologique ; la contribution du sociologue à l'orientation de la vie sociale sur la voie du progrès, par le biais des conseils et de l'aide qu'il fournit pour trouver des solutions aux grands problèmes de société, d'autre part, et, globalement, sa contribution au problème universel de la libération de l'Homme, à l'avancée de la civilisation et au renforcement de la liberté." ('A. Ghayth, 1973 : 274)²

Où l'on retrouve les deux dimensions fondamentales de la "question réformiste" : celle de la contribution des intellectuels à la solution des "grands problèmes de société", dont il s'agit de préciser les modalités ; celle du rapport à l'universel qui pose, encore en creux, la question d'une "spécificité" des sciences sociales qui renverrait à celle des sociétés auxquelles et dans lesquelles elles s'appliquent. Ce qui fait de la conférence d'Alger un véritable moment tournant dans le processus d'émergence de la sociologie, dans le monde arabe, en général, et en Egypte, en particulier, c'est le fait que, pour la première fois, s'y exprime de façon systématique

1. *Halqa al-nuhūd bi-'ilm al-ijtimā' fil-watan al-'arabi*, Alger, ALECSO, 19-26 mars 1973.

2. 'Atif Ghayth, chef de la section de sociologie de l'université d'Alexandrie, est l'un des principaux "mandarins" de la troisième génération. Il est l'un des tout premiers sociologues égyptiens à avoir introduit, tant dans ses enseignements que dans sa pratique de recherche, des éléments de sociologie marxiste.

l'exigence de critères d'évaluation permettant de situer le statut effectif de la sociologie et des sociologues dans une division du travail à la fois "locale" et "planétaire". Plus précisément, la façon dont y sera posée la question convenue du rapport entre "empirie" et "théorie" noue et structure les systèmes de positionnements possibles des sociologues à la fois dans le champ intellectuel local et par rapport au(x) champs scientifique(s) dominant(s), en même temps que le système des interrogations au travers desquelles se joue leur relation à la société : d'une part, l'empirie elle-même, c'est-à-dire le rapport "méthodique" du sociologue au réel, va être de plus en plus étroitement assimilé à la *pratique*, c'est-à-dire à la possibilité d'instrumentaliser les résultats de la recherche, délimitant en retour les "terrains" accessibles et posant les bases d'une division du travail au niveau local entre les différentes "branches" de la sociologie, et entre celle-ci et les disciplines connexes, division du travail qui est en même temps une hiérarchie des savoirs ; d'autre part, la question de la théorie se trouve de plus en plus étroitement corrélée à celle de la "spécificité" mise au jour par l'empirie, dont il importe, dès lors, de se demander si celle-ci peut s'énoncer à travers des catégories empruntées ou si elle requiert des théorèmes et des méthodes eux-mêmes spécifiques, par quoi se détermine la position de sociologues "indigènes" dans une "division internationale du travail scientifique".

En me plaçant du point de vue rétrospectif ouvert par les congressistes d'Alger qui dressent le bilan de "l'ère des fondations", et en anticipant sur les recompositions dont ils donnent le signal dans le champ de la discipline, je voudrais souligner ici un double paradoxe dont ce qui suit s'attachera à éclairer les enjeux :

1- Le discours triomphaliste et conquérant qui accompagne la mise en place des infrastructures et des procédures de base du champ sociologique recouvre et occulte un processus "objectif" que les congressistes d'Alger s'accordent à décrire comme celui d'une marginalisation progressive de la sociologie elle-même, tant dans le champ intellectuel global, où d'autres savoirs - le droit, et en particulier la criminologie, les sciences de l'ingénieur, voire les compétences du romancier - assurent à ceux qui les détiennent un accès plus direct aux positions de dominance, que par rapport à la position qui était celle des intellectuels et des penseurs sociaux à "l'âge d'or" du réformisme. En d'autres termes, l'institutionnalisation de la sociologie semble se payer d'un éclatement de son projet et d'une "atomisation" de son personnel. Alors qu'entre 1947 et le début des années soixante des départements de sociologie sont créés dans toutes les universités égyptiennes, l'autonomisation de ces départements s'opère, dans les différents contextes, à partir de champs disciplinaires "disparates" : la philosophie à l'université du Caire, la psychologie à 'Ayn Shams, la démographie et les études islamiques à al-Azhar, l'anthropologie à Alexandrie, les études rurales à Asyût... Ce sont à la fois des définitions différentes, voire contradictoires, de la vocation de la sociologie qui tendent à s'imposer en même temps que des systèmes de relations privilégiées avec des segments eux-mêmes différents

du champ scientifique. Saad Gaddalla décrit d'une formule la logique de ces apparentements dans lesquels s'est trouvée engagée la sociologie égyptienne :

"Historically, however, the reason for these various combinations may be attributed to the power of those who were able, and the lack of power of those who were unable to push for a separate department for their discipline." (S. Gadalla, 1974 : 22) ¹

En d'autres termes, ce qui fait "tenir ensemble" les différentes notions de la sociologie qui se sont imposées dans les différentes sections, favorisant, à défaut de la constitution "d'écoles", la consolidation de clientèles et la constitution de *shilal* (sing : *shila*, litt. coterie, groupe informel d'associés aux intérêts communs) au sein de la profession, c'est de se situer dans une même logique universitaire dans laquelle la capacité de chacun à assurer sa propre existence et son autorité dépend de sa capacité à "singulariser" tout à la fois son objet et ses méthodes. D'où ce qui m'apparaît comme l'un des traits fondamentaux du champ universitaire de la sociologie en Egypte : l'extrême "localisation" des carrières, le capital scientifique acquis par tel ou tel impétrant dans telle ou telle des grandes sections universitaires n'étant pas nécessairement "convertible" dans telle ou telle autre. D'où aussi, sans doute, l'incapacité frappante des sociologues, à la différence d'autres disciplines du champ des sciences sociales - les géographes, organisés depuis 1875, les économistes, depuis 1910, les historiens, depuis le début des années trente, ou les psychologues, depuis 1948 - à se doter d'une organisation professionnelle autonome à même de fédérer la discipline et de défendre les intérêts moraux, matériels et scientifiques de ses membres².

2- Paradoxalement, la généralisation du discours de la crise s'effectue dans un contexte où la sociologie égyptienne connaît un développement véritablement fulgurant tant en termes de nombre de postes d'enseignement et de recherche que d'étudiants inscrits dans les départements universitaires : la création des "universités provinciales", implantées dans les capitales des principaux gouvernorats et la multiplication des départements ministériels de recherche assurent aux diplômés un appréciable volant de postes, complété à partir de 1973 par ce que je désignerai comme "l'alternative migratoire", c'est-à-dire la possibilité pour nombre d'entre eux d'aller s'employer temporairement dans les universités du Golfe et de la Péninsule arabique. Les départements de sociologie drainent ainsi, à partir du début des années soixante-dix, plus de 15% des inscrits dans les facultés des Lettres, qui elles-mêmes accueillent près de 30% en moyenne de

1. Saad Gadalla appartient lui aussi à la troisième génération, mais, ayant fait une carrière tout entière liée à l'université américaine du Caire, il appartient au segment le plus "extraverti" de la discipline.

2. Il n'existe toujours pas, après deux tentatives avortées dans les années 50 et 60, d'association égyptienne de sociologues et il est significatif que ce soit par le "détour" par l'Association des sociologues arabes, fondée en 1985, que certaines des composantes du milieu sociologique égyptien soient parvenues à se structurer.

l'ensemble des inscriptions dans l'enseignement supérieur. Entre 1925 et 1970, près de 7 000 étudiants ont obtenu un diplôme de sociologie. Ils seront près de 13 000 au début des années 1980 et sans doute près de 20 000 en 1985. La progression de la courbe des maîtrises et des doctorats suit la même progression : 170 maîtrises et une centaine de doctorats décernés entre 1925 et 1979, mais plus de cent maîtrises et de cinquante doctorats pour les seules années 1980-84. La même spectaculaire progression peut être observée sur le marché des publications où les ouvrages publiés à l'enseigne de la sociologie passent d'une cinquantaine annuellement, tout au long des années soixante, à près de 300 titres par an depuis le début des années quatre-vingt. Ajoutons que le retour en force d'initiatives de recherches étrangères, pour l'essentiel américaines, au lendemain des accords de paix entre l'Égypte et Israël, est venu considérablement diversifier les occasions de travail en même temps que les opportunités "d'internationalisation" ouvertes aux détenteurs de formations sociologiques et permettre à bon nombre d'entre eux de "rentabiliser" amplement l'investissement consenti dans ce type de formations. *Last but not least*, les sociologues égyptiens semblent avoir retrouvé, dans les media et en particulier dans la presse, une part de l'audience qui était celle des "penseurs sociaux" dans le premier tiers de ce siècle¹.

La sociologie égyptienne dans la clôture réformiste

Les lectures "optimistes" et "pessimistes" de l'histoire de la sociologie en Égypte ont en commun de faire de la réforme et du réformisme le point de départ de l'émergence tant de la figure de l'intellectuel "moderne" que du champ même des sciences sociales. Plus précisément, c'est dans le parcours qui s'accomplit entre les *prémisses* posées dans la logique de la visée réformiste, dans le premier tiers de ce siècle, et ce qui se présente comme la *rupture* révolutionnaire de 1952 que fait sens et peut être appréhendée la naissance de l'Égypte à la sociologie. Version "optimiste", la révolution vient permettre aux aspirations confusément exprimées dans la logique de la réforme de se réaliser pleinement, et c'est la "trahison" par les intellectuels des idéaux de l'une - la réforme - et de l'autre - la révolution - qui engendre la crise actuelle des sciences sociales. D'où il découle qu'une auto-critique des intellectuels et leur retour aux-dits idéaux seraient seuls de nature à permettre le dépassement de cette crise et leur remobilisation au service du bien commun. Version "pessimiste", l'échec des intellectuels à remplir leur mission est inscrit dans la visée même du réformisme, et la révolution ne fait que confirmer et prolonger les dysfonctionnements du champ intellectuel tel qu'il se met en place dans le contexte colonial. Ici, seule une rupture radicale avec la logique de l'acculturation serait de nature

1. Deux sociologues parmi les plus en vue, Al-Sayyid Yasin et Sa'ad al-Dīn Ibrāhīm assurent ainsi, depuis 1989, une chronique hebdomadaire dans l'influent *al-Ahrām al-Iqtisādī*.

à permettre aux intellectuels en général et aux sciences sociales en particulier de remplir enfin le rôle qui leur incombe dans la société. De l'un et l'autre point de vue, c'est la façon dont les sciences sociales, en tant que système de savoirs et de pratiques, s'articulent au projet social-historique dominant - celui du Mouvement national, de la construction révolutionnaire de l'Etat, puis de l'*Infitâh* (ouverture économique) - qui permet de rendre compte des performances ou des échecs de ces disciplines et de leurs représentants. Dans l'un et l'autre cas, on peut identifier un certain nombre d'options interprétatives "rétrospectives" quant au cours même de l'histoire au fil de laquelle se noue la crise des sciences sociales, options qui portent en particulier sur trois niveaux :

- le processus d'émergence de l'intellectuel "moderne", pris entre les exigences d'une scientificité "importée" et celles de la fidélité au patrimoine culturel "autochtone";
- celui de la structuration de leur(s) objet(s), au confluent des intérêts supérieurs de la collectivité, aux stades successifs de son développement, et de leurs propres intérêts corporatifs;
- la relation entre cet objet lui-même et le savoir qui l'envisage, et en particulier la façon dont peuvent être articulées la quête du savoir pour lui-même et sa nobilisation comme savoir appliqué au service du bien commun.

Ces trois questions introduisent à la problématique même du réformisme dont elles permettent de penser les recompositions successives. Si l'on s'accorde à définir la *réforme* comme un ensemble de pratiques, généralement le fait du Prince ou d'une élite, pratiques commandées par la logique de la promotion de ses intérêts bien compris, Muhammad 'Ali est sans conteste le premier et le dernier *réformateur* qu'ait connu la société égyptienne, en ceci que les réformes qu'il conduit sont précisément muettes, non-dites, sans phrases. Sans doute leur énonciation en tant que telles comportait-elle, aux yeux du Pacha, l'inconvénient majeur de risquer de compromettre la réalisation de leurs objectifs mêmes, en dévoilant trop crûment ses ambitions véritables aux puissances - l'Europe, l'Empire ottoman - contre lesquelles il entreprenait de construire la sienne propre. Les réformes de Muhammad 'Ali - tout comme d'ailleurs les *tanzimat* ottomanes - sont mises en œuvre dans une sorte d'*extraterritorialité*, en "contournant" la société et ses pesanteurs pour constituer un secteur moderne au service exclusif de l'Etat en désorganisant le moins possible - le prix payé par certains secteurs pour la mise en coupe réglée de la société par l'Etat n'en a pas moins été très élevé - les structures sociales existantes. De ce point de vue, le caractère "allogène" des compétences et des technologies mobilisées par le Prince pour réaliser ses objectifs apparaît, non comme un obstacle, mais, à l'inverse, comme un facteur positif dans la mesure où, précisément, il réduit les interférences entre la modernité étatique et les structures sociales traditionnelles, dont le maintien et la stabilité sont essentiels à la réalisation même de ces objectifs. Dans ce contexte, la faute majeure d'un Tahtâwi, et sa disgrâce provisoire, sous

Sa'id, est peut-être d'avoir énoncé, en filigrane dans ses mémoires parisiennes et explicitement dans son œuvre pédagogique, le fait que la réforme ne saurait être que globale et qu'elle concerne nécessairement tous les aspects de la vie en société. Ce qui fait de Muhammad 'Ali le dernier réformateur, c'est le fait que son échec et celui de ses successeurs, en particulier d'Isma'il, et la consolidation de la main-mise coloniale à laquelle ils ouvrent la voie font qu'après lui, il n'y a plus place que pour des *réformistes*. De la réforme au(x) réformisme(s), tout l'intervalle est rempli par des effets de discours : par opposition à "réforme", j'entendrais ici par réformisme les attitudes et les discours engendrés par le constat, au départ largement impuissant, de *l'antécédence de la pratique réformatrice de l'Autre* qui impose au Soi les modèles et les modalités de son accès à la modernité. Discours fondamentalement réactifs ou réactionnels, correspondant au fait qu'en Egypte, la réforme a été prise en main, directement ou indirectement, par des acteurs et des intérêts radicalement allogènes auxquels il s'agissait, pour les acteurs locaux, en cela identifiables comme "réformistes", d'opposer leur propre représentation du devenir de la société. Timothy Mitchell a montré de façon suggestive comment le mécanisme même rendant possible et pensable la colonisation de l'Egypte - mais surtout son "intérieurisation" par les colonisés eux-mêmes - reposait sur la dissociation entre un ordre phénoménal des choses - "*the material realm of things in themselves*" - désormais identifiable par la grâce du discours colonial au *désordre* caractéristique des sociétés privées de la modernité, et l'ordre abstrait de la civilisation "*the abstract realm of their order and structure*" - , apanage des sociétés occidentales et que les réformateurs coloniaux entreprennent, sans toujours y croire tout à fait, de faire passer dans le cours des choses et de l'histoire (T. Mitchell, 1988 : 14) ¹. En ce sens, le(s) réformisme(s) pourrai(en)t être défini(s) programmatiquement comme le *contre-paradigme de la colonisation*, ce qui ne signifie pas que les sociétés "orientales" ne seraient pas parvenues, toutes seules, à la conclusion de la nécessité de se réformer - les *tanzimat* ou le projet de Muhammad 'Ali, déjà évoqués, sont la preuve que la réforme peut émerger d'aspirations endogènes -, mais constitue le constat du fait que la nécessité et l'urgence de la réforme s'y sont d'emblée formulées et y ont été vécues dans le cadre d'une relation inégale avec l'Autre.

La question posée est ici de savoir comment les différentes prises de positions intellectuelles que l'on identifie habituellement à l'enseignement du "réformisme" - il s'agit là, en fait, d'une catégorie produite par l'histoire des idées d'inspiration orientaliste, mais qui a été rapidement intégrée par

1. On pourrait multiplier ici les exemples de cette antécédence du regard et du savoir de l'Autre et des modalités de la conversion de cette antécédence en formes concrètes d'emprise sur la réalité. Je me contenterai d'évoquer ici, en ce qu'elles ont trait à la mise en place du champ des sciences sociales, au rôle d'acteurs étrangers dans le fonctionnement des sociétés savantes et des associations philanthropiques. Sur le rôle de l'expertise étrangère dans ces associations, cf. A. Roussillon, 1991.

l'historiographie endogène, elle-même à la recherche de filiations et de lignages intellectuels garants de la continuité et de la "cumulativité" d'écoles de pensée "nationales" - sont susceptibles de *faire système*, c'est-à-dire se distribuent et font sens par rapport à un certain nombre d'interrogations communes, structurantes, à l'intérieur d'une même *clôture* que l'on pourrait à bon droit désigner comme la clôture réformiste. Le recours à cette catégorie peut en effet, au premier abord, sembler ne pas aller de soi si l'on considère l'extrême diversité des positions qui ont été identifiées comme telles et les options divergentes, voire contradictoires, qu'elles ouvraient en matière de réforme de la société.

Envisagé dans la logique de ce que l'on désigne habituellement comme la *Nahda*, renaissance à eux-mêmes des peuples de l'Orient, le réformisme désigne la visée d'intellectuels qui se donnent pour objectifs "*to defend modern civilization in traditional islamic terms*" (Hourani, 1983 : 95.) - Tahtâwi, Muhammad 'Abduh, Muhammad 'Umar, le shaykh al-Maghâri, ... -, tandis que pour d'autres, Qâsim Amîn, Lutfi al-Sayyid, Muhammad Husayn Haykal, Taha Husayn..., qui n'en apparaissent pas moins comme les "disciples" ou les "héritiers" des précédents -, le recours aux catégories de la pensée occidentale moderne vise prioritairement à restreindre dans toute la mesure du possible le champ d'application des catégories religieuses. Pour d'autres encore - Rashîd Rida, Hasan al-Banna, Ahmad Husayn ... - l'*aggiornamento* des catégories islamiques est mobilisé pour rejeter toute occidentalisation de la pensée.

Rapportée à ce qui se désigne comme le "mouvement national" (*al-haraka al-wataniyya*), émergence de catégories politiques nouvelles au travers desquelles se structure l'idée nationale, la logique réformiste est susceptible de se reformuler, pour ce qui a trait au fait colonial, en un nationalisme, dont la formulation est elle-même rendue problématique par la coexistence de niveaux d'appartenances et de loyalismes - égyptien, arabe, musulman - plus ou moins compatibles ou conciliables, si ce n'est au niveau du vécu, du moins en termes d'élaborations doctrinales : Mustafa Kâmil, 'Abd Allah al-Nadîm, Sa'd Zaghîlûl, Husayn Amîn..., exigent dans les mêmes termes la fin de la main-mise coloniale et l'indépendance de l'Égypte, mais cette exigence s'exprime pour les uns au nom de la nation égyptienne, pour les autres de l'*Umma* islamique ou de l'"ottomanité", et pour d'autres encore au nom de l'ethnicité arabe. Simultanément, d'autres "réformistes" - Muhammad 'Abduh, le premier, Lutfi al-Sayyid, Muhammad Husayn Haykal, Taha Husayn... - sont plus ou moins explicitement partisans du maintien du *statu quo* colonial, dont le moindre mérite n'est pas de leur permettre de préserver ou de construire leur propre position de dominance dans la société, en attendant que l'Égypte soit à même de prendre en main par elle-même son indépendance.

Enfin, envisagé du point de vue de ce qu'Albert Hourani désigne comme le *Liberal Age*, la logique réformiste est indissociable de l'émergence de rôles sociaux et de "professions" nouvelles - enseignants, juristes, journalistes - qui ne tarderont pas à constituer ce que l'on désignera comme les

"classes moyennes" qui, politiquement, se répartissent - sans qu'il soit toujours possible d'énoncer le principe sociologique de cette différenciation - entre "progressistes", partisans des réformes les plus radicales, et "conservateurs", attachés à la préservation de valeurs qui commencent seulement à apparaître comme fondamentales.

Pour autant, il ne s'agit en aucune manière de suggérer de se passer de la notion de réformisme dans la mesure où, précisément, c'est dans la façon dont se composent et s'articulent ces *tensions* contradictoires que pourrait résider la spécificité de la problématique réformiste elle-même. Au-delà de ces divergences, que l'on pourrait rapporter au dérèglement généralisé des *habitus* induit par l'intrusion coloniale et à la déperdition d'efficacité qui frappe ce que Pierre Bourdieu désigne comme le sens pratique, capacité à s'orienter dans un monde balisé par des certitudes partagées et qui désignent les voies nécessaires de l'action, ce qui constitue l'unité problématique de la visée réformiste en même temps que le principe de différenciation des positions au sein de la clôture que cette visée institue, *c'est la corrélation qu'elle fonde entre la question du savoir et de l'action sur soi et celle de l'identité*, qui aboutit à faire de cette dernière la substance même de la question réformiste. Dans sa relation au savoir et à l'action sur soi, la question de l'identité est susceptible de se poser à trois niveaux à la fois distincts et indissociables, et qui correspondent à trois périodes ou à trois phases du développement du champ des sciences sociales et du déploiement de leur paradigme :

- corrélée aux *sujets du savoir*, la question de l'identité désigne le processus d'émergence d'intellectuels "autochtones", à même d'opposer leur propre savoir sur la société à l'image que renvoie de celle-ci le miroir de la science coloniale;

- corrélée à l'*objet du savoir*, la question de l'identité pose la question de la teneur et des voies de la mise en œuvre du "projet sociétal identitaire", par quoi est susceptible de se réaliser sa vocation historique spécifique;

- enfin, corrélée au savoir lui-même, la question de l'identité concerne la possibilité d'une pensée véritablement endogène, susceptible de permettre de rendre compte, de l'intérieur, de la spécificité de son objet.

Les remarques qui précèdent incitent à tenter de penser le réformisme, beaucoup plus que comme une "idéologie", comme un *ensemble de pratiques cognitives* nouvelles qui doivent être envisagées dans la relation qu'elles instituent entre les *sujets* de ces pratiques, les *contenus* des savoirs qu'elles brassent et les *postures* dans lesquelles elles installent les intellectuels par rapport à la gestion du projet social-historique. Plus précisément, penser le réformisme implique de s'interroger sur la façon dont s'opère l'articulation de systèmes de penser et de représenter le social "importés", rendus accessibles par le biais d'un processus d'acculturation et un corps de savoirs endogènes, dépositaires des valeurs centrales liées à l'identité et à la fidélité à soi et à l'histoire, dont toute la logique du réformisme consiste précisément en une tentative d'en assurer l'*actualisation*. En d'autres termes, ce qui sera ici en question, ce sont les modalités selon lesquelles un

certain nombre d'attitudes, en cela identifiables comme réformistes, visent à opérer une médiation entre ce qui se présente comme des modes de pensée et des pratiques intellectuelles reconnues comme "modernes", et d'autres que les réformistes se refusent à considérer simplement comme "traditionnelles" ou comme obsolètes du simple fait de leur enracinement dans le passé.

Produire l'Intellectuel réformé

La visée réformiste désigne un double projet : d'une part, il s'agit d'inscrire dans des cadres intellectuels et des systèmes de représentation endogènes les nouveaux savoirs nécessaires à la réforme de la société. De l'autre, l'introduction de savoirs nouveaux et d'institutions inédites de formation vise à rendre possible une saisie du soi selon des catégories de pensée réputées objectives, scientifiques, universelles, reconnues supérieures aux modes hérités d'auto-identification. Le fond commun de la position réformiste réside dans la simultanéité de cette double visée : saisir *de l'extérieur*, c'est-à-dire en mobilisant les modes de pensée et les méthodes de la science occidentale, ce qui fait la spécificité de l'identité égyptienne - ou orientale, ou arabe, ou musulmane -, et *de l'intérieur*, c'est-à-dire en se plaçant du point de vue des exigences de celles-ci, les valeurs épistémologiques et pratiques de la science occidentale. Ce qui se joue ici, c'est la mise en place de dispositifs de "tri" tant au sein de la modernité occidentale que dans l'identité elle-même : d'une part, le postulat selon lequel la modernité ne peut être appropriée que selon les voies de l'identité désigne une série d'exclusions ou d'incompatibilités, résumées dans le "lieu commun" de l'opposition entre un Occident "matérialiste" et "amoral" et d'un Orient "spiritualiste" attaché à ses valeurs ancestrales d'hospitalité, de solidarité et de sens de l'honneur qui se met en place dans cette période; de l'autre, la logique réformiste fait du "travail sur l'identité" la tâche prioritaire des intellectuels, visant à préparer celle-ci à "recevoir" la modernité : réforme de la langue, révision du système de croyances, épuration des traditions...

La mise en place de la figure de l'intellectuel "moderne" dans la logique réformiste répond d'emblée à deux exigences :

- l'appropriation des instruments de la modernité intellectuelle, par la transplantation des institutions et des modes de mobilisation susceptibles d'opérer la rupture avec "l'arriération" des modes endogènes du savoir et de l'action sur soi;
- l'affirmation de la capacité exclusive des intellectuels autochtones à saisir adéquatement l'identité elle-même.

La fondation de *Dâr al-'Ulûm*, en 1892, à l'initiative de 'Ali Mubârak, peut à plus d'un titre être analysée comme le véritable coup d'envoi institutionnel

du réformisme¹. Traduisant, à l'instar des autres instituts supérieurs créés dans le dernier tiers du XIXe siècle l'émergence d'un besoin de compétences nouvelles - en l'occurrence, de professeurs de langue arabe et turque destinés aux écoles *amîriyya* mises en place par l'Etat -, elle manifeste du même coup les dysfonctionnements des institutions existantes, c'est-à-dire, en particulier, les carences d'al-Azhar. Par la vocation même qui lui est assignée, *Dâr al-'Ulûm* préfigure en quelque sorte les termes mêmes - et les ambiguïtés - de la logique réformatrice : d'une part, il s'agit de faire accéder les tenants d'une culture endogène, authentique, socialement confirmée, à des savoirs "modernes", les qualifiant pour l'exercice de nouveaux rôles et de nouvelles responsabilités; simultanément, il s'agit d'appliquer à l'enseignement de la langue arabe, voire même à celui des matières religieuses, des méthodes et des critères "modernes" - c'est-à-dire inspirés de l'Occident -, susceptibles de faire échapper leur apprentissage aux méthodes routinières et fondées sur la seule mémorisation en vigueur à al-Azhar.

De la même façon, beaucoup plus que les orientations idéologiques ou doctrinales de ceux qui la fréquentent, ce qui fait de l'Université, fondée en 1908 par des représentants de la "société civile" et "nationalisée" par l'Etat en 1925, un *haut-lieu réformiste*, ce sont les *tensions* contradictoires qui président à sa création (Voir D. M. Reid, 1990) : le compromis entre la logique nationaliste, celle de Palais et celle de l'occupant qui la rend possible; la recomposition du champ du savoir dont sa création donne le signal. Plus précisément, la fondation de l'Université peut être envisagée par rapport à trois lignes de fuite dont l'interaction définit sa vocation propre, en tant qu'institution, en même temps que le champ des possibles - politiquement, intellectuellement, socialement - ouverts à ceux qui s'y engagent : 1) la façon dont se mettent en place et s'organisent de nouveaux modes de mobilisation qui font de "l'universitaire" (*al-jâmi'i*) en tant que tel un acteur central dans le processus de réforme de la société; 2) la façon dont se structure la relation entre les nouvelles élites intellectuelles produites par l'Université et les élites intellectuelles "traditionnelles", représentées par les azharistes à qui elles contestent, en particulier, le monopole de la gestion légitime des valeurs liées à la langue et à la religion ; 3) la façon dont se structure - dont est *vécue*, pourrait-on dire, au sens fort - la relation à l'Occident en tant que dispensateur de savoirs et de méthodes de déchiffrement et de gestion de la réalité mais aussi en tant que "repoussoir civilisationnel" pour un très grand nombre d'intellectuels.

D'une part, la création de l'Université recompose radicalement la division du travail et les hiérarchies entre les diverses institutions de formation supérieures, dans une distribution des rôles qui ne se résout plus dans la simple opposition moderne-technique/traditionnel-"humanités". L'existence même de l'Université et la logique "académique" qu'elle affirme tendent à "dévaloriser" le mode de mobilisation et de reproduction des élites que

1. Sur al-Azhar et Dâr al-'Ulûm, L. A. Aroian, 1983, et A. C. Eccel, 1984.

représentaient les écoles supérieures, conçues par Muhammad 'Ali et ses successeurs en tant qu'"écoles des cadres" de la nation, tout en en revendiquant le rôle. Ou en d'autres termes, la création de l'Université manifeste pour ce qu'il est l'objectif poursuivi par le pouvoir - que celui-ci soit celui du Palais ou celui de l'occupant britannique - par le biais des écoles supérieures : former des techniciens spécialisés, si possible compétents, et en tout cas soumis. L'émergence d'une revendication portant sur la création d'une institution de "culture générale", à distance tout à la fois des formations spécialisées des écoles supérieures et des compétences linguistico-religieuses des azharistes, apparaît ainsi comme celle d'un élargissement et d'une diversification du champ intellectuel en même temps que d'une émancipation de ceux qui ne tarderont plus à s'identifier comme "intellectuels" (*muthaqqafûn*¹), revendications autour desquelles se retrouvent les "dégus" d'al-Azhar et ceux de ces instituts supérieurs, qui tentent ainsi de promouvoir de nouveaux parcours de mobilité sociale. C'est, au départ, en tant que "faculté des Lettres" que l'Université impose son projet et revendique le contrôle de valeurs centrales liées à la langue et à l'histoire collective, contre l'ancien monopole détenu par al-Azhar. La fondation de l'Université répond à la nécessité d'une double "extériorisation". Extériorisation par rapport aux modes endogènes de connaître qui impliquent "l'historicisation" de la langue arabe et de la religion musulmane, à laquelle les oulémas s'opposent avec la dernière véhémence comme le montrera l'affaire de la *Poésie anté-islamique* de Taha Husayn. Ce qui se trouve postulé ici, c'est la nécessité d'un "détour épistémologique" qui constitue ce qui se présentait jusque là comme *le savoir lui-même* - les sciences, la littérature, la philosophie islamiques - en *objet de savoir*. Ou, en d'autres termes, des "sciences orientales" ne peuvent plus être des sciences produites *par* l'Orient, mais seulement des sciences produites *sur* l'Orient, le cas échéant par des Orientaux, à condition que ceux-ci aient opéré ce "détour" qui est en même temps l'acte de rupture des nouveaux intellectuels d'avec leur "tradition". Ici réside le lieu stratégique d'une deuxième extériorisation fondatrice : c'est en quelque sorte sa capacité à "s'abstraire" du contexte même qui l'a engendré qui constitue en tant que tel l'intellectuel moderne. Ou, en d'autres termes, le processus de production de l'intellectuel moderne implique comme son préalable nécessaire une véritable "désocialisation" des impétrants visant à les faire échapper aux limitations de la pensée inhérentes à leur appartenance à la société orientale. La fondation de l'Université vient ainsi sanctionner la transformation du rapport aux savoirs et aux valeurs occidentales qui s'est opérée depuis la période des premières missions : "l'extériorité" des compétences techniques acquises en Occident par les boursiers de Muhammad 'Ali n'avait en soi aucune valeur ou signification intrinsèque puisqu'il s'agissait de la nier en tant que telle. Pour les étudiants de la faculté des Lettres qui, comme Mansûr Fahmi ou Taha Husayn, partent en Europe pour étudier leur

1. Sur l'émergence de cette catégorie, cf. Iman Farag, 1991.

propre civilisation, c'est précisément cette "extériorité" de la science occidentale qui constitue dorénavant sa valeur épistémologique propre.

En termes de "prestations" le double rapport qu'entretiennent les intellectuels réformistes à des savoirs "empruntés" et à l'identité se traduit par l'émergence d'un certain nombre de pratiques cognitives nouvelles, repérables dans les premiers programmes de l'Université ou de *Dâr al-'ulûm*, dans ceux des écoles secondaires ou supérieures - mais aussi dans les recompositions dont font l'objet les enseignements dispensés dans les institutions de formation traditionnelles -, dans les revues ou dans l'édition et que l'on pourrait, au bénéfice d'inventaires qui restent à entreprendre, répartir selon trois axes :

- *La fixation d'une auto-image* : il s'agit à ce niveau de forger les outils intellectuels propres à penser, en même temps que le présent de la société égyptienne, la genèse de son "arriération". D'où l'émergence d'un certain nombre de "regards", en passe de se constituer en "disciplines" de plus en plus différenciées et conscientes d'elles-mêmes : l'histoire et la géographie, comme "dimensions" du déploiement de la civilisation, qui permettent de "mettre de l'ordre" dans la durée et dans l'espace ; la sociologie, comme instrument d'évaluation et de hiérarchisation des "performances civilisationnelles" des différentes sociétés, qui permet d'instaurer une distance critique par rapport aux valeurs et aux comportements hérités ; le droit, qui introduit à l'ordre même des pratiques constitutives de la modernité et qui apparaît d'emblée comme le terrain privilégié des transactions entre les exigences de celle-ci et celles de la fidélité aux valeurs fondatrices. Le point crucial réside ici, je l'ai suggéré, dans le fait que cette auto-image doive se construire *contre* celle que renvoie de l'Égypte le miroir colonial qui bénéficie, de ce point de vue, d'un avantage stratégique décisif : celui de son *antériorité*. La fixation de l'image de soi passe ainsi prioritairement par la *traduction* des savoirs par lesquels l'Autre se connaît lui-même et à celle des savoirs qu'il a constitué sur le Soi, une traduction qui fait, dans la plupart des cas, l'économie de la genèse de ces savoirs pour se focaliser sur leurs "principes", voire sur leurs "abrégés"¹.

- *L'identification de légitimités alternatives* : il s'agit, à ce niveau, d'articuler les termes de la compétition civilisationnelle : d'une part, introduire à ce que l'on pourrait désigner comme des "visions alternatives du

1. Lutfi al-Sayyid, premier recteur de l'université égyptienne, qui, parmi tant d'autres déplore cette situation paradoxale qui fait que des étrangers connaissent mieux que les Égyptiens eux-mêmes les gloires de leur propre pays, précise la visée "minimale" de ces traductions : "Je ne demande pas que chaque Égyptien surpasse Champollion par la profondeur de ses vues et la pénétration de son esprit, ou Maspero par l'étendue de sa connaissance des antiquités égyptiennes, ou encore Kamâl Bey par la profondeur de sa science archéologique. Tout ce que je demande, c'est que l'Université ou toute autre institution scientifique fonde un enseignement permanent pour permettre aux fils de l'Égypte de connaître leur passé et l'histoire de nos ancêtres, non pas dans une perspective étroitement scientifique, mais à la façon dont les connaissent les touristes européens." (Ahmad Lutfi al-Sayyid, 1946 : 13 à 17).

monde", systèmes de légitimités "autres", "idées nouvelles" - la liberté, le bonheur, la science, la démocratie, l'éducation... -, dont on s'efforce de préciser la relation avec l'avancement - ou l'arriération - des nations et des peuples ; de l'autre, mettre en évidence les termes de possibles accommodations entre ces légitimités alternatives et celles héritées des origines, ou, à l'inverse, manifester leur incompatibilité radicale avec la fidélité aux dites origines. Le point crucial est qu'il ne s'agit plus - plus seulement - d'établir le lien de causalité entre tel ou tel trait de la civilisation occidentale et les accomplissements de celle-ci, à quoi se résumait la visée d'un Tahtâwi, mais bien d'identifier les conditions d'une nouvelle *universalité*, d'autant plus problématique qu'elle entre, sous plus d'un rapport - ainsi à propos de la question cruciale des statuts et rôles de la femme -, en contradiction avec certains des aspects, peut-être essentiels, de l'universalisme musulman. Surtout, ce qui a changé, par rapport à Tahtâwi, c'est qu'il ne s'agit plus de représenter les valeurs et les comportements de l'Autre à partir d'une vision du monde endogène, mais d'en rendre compte pour ce qu'ils signifient du point de vue de celui-ci, dans son propre système de représentation - la(es) théologie(s), non plus cette fois implicite(s) mais explicite(s), explicitée(s) qui régit(ssent) les sociétés occidentales.

- *La constitution du turâth en tant que tel* : ce qui constitue comme *turâth*, héritage à la fois légitime et valorisé, les productions culturelles léguées par les *salaf* (litt. prédécesseurs, d'où ancêtres), c'est la relecture qui en est faite dans une double optique : trier, dans cette production, ce qui apparaît comme *utile* pour fonder une modernité culturelle et civilisationnelle ; identifier ce qui, de ce *turâth*, en constitue la valeur universelle. D'une part, il s'agit de dériver des pratiques et des normes héritées les éléments d'un renouvellement de la pensée et de l'outil linguistique marqué du sceau de l'authenticité ; de l'autre, il s'agit de manifester la contribution de la civilisation arabo-islamique à la constitution d'un "patrimoine" commun de l'humanité. Il y va simultanément de l'établissement de nouvelles normes - celles, par exemple, de la langue de presse, en pleine expérimentation -, et de la modernisation de techniques largement éprouvées - celle, par exemple du genre ô combien classique de l'épître qu'il convient d'adapter aux exigences de l'heure et à une considérable diversification des contextes et des destinataires.

Par opposition aux experts et aux clercs traditionnels, confinés pour les uns dans la gestion pratique des transferts de savoirs et de technologies, et pour les autres dans celle des valeurs héritées, on peut faire l'hypothèse que c'est sa capacité à articuler ces trois exigences qui constitue comme tel l'intellectuel "moderne".

Cette structuration "à l'identitaire" de la question du savoir et de l'action sur soi institue comme problème la relation à l'Autre en tant que détenteur des instruments de la modernité civilisationnelle : la "supériorité" - militaire, économique, scientifique - des sociétés occidentales met en crise les systèmes de légitimation endogènes (croyant/incroyant) et le projet social-historique global (le califat de l'homme sur cette terre) en posant les deux

questions spécifiquement "réformistes" par rapport auxquelles l'ensemble des positions identifiables comme telles entreprennent de se situer : 1) la question de la différence entre sociétés "avancées" et sociétés "arriérées", posée en termes de "constitution mentale" et d'organisation et, 2) celle de la différence entre les masses et l'élite, posée en termes d'échelles de valeurs et d'éducation. Plus précisément, ce qui constitue la relation à l'Autre comme problème spécifiquement réformiste, c'est la façon dont ces deux questions peuvent être articulées, c'est-à-dire dont les enjeux de la première peuvent être transposés sur le terrain de la seconde. La problématique réformiste détermine une "posture heuristique" où la saisie de soi est en quelque sorte médiatisée par la relation qu'elle institue à Autrui en tant que source et détenteurs des savoirs "modernes qui viendront rendre possible une appréhension "scientifique", "rationnelle", "positive" de la société égyptienne. En d'autres termes, l'identification même des *problèmes* de la société égyptienne s'opère dans la logique du projet colonial, y compris pour ceux qui le refusent de la façon la plus radicale, et les prises de position des intellectuels réformistes vis-à-vis des changements à introduire dans la société pour rendre effective sa réforme sont voués à apparaître comme des reformulations de la problématique coloniale elle-même, *en prise directe* sur celle-ci - soit comme son prolongement, soit comme "réponse" qu'on lui oppose.

L'aporie fondamentale de la problématique réformiste réside peut-être ici dans le fait que c'est l'identité elle-même qui se trouve désignée par le regard de l'Autre comme problème et comme cible prioritaire de la réforme sociale. On débouche ici sur une double question à partir de laquelle se différencient les positions réformistes : le problème des fondements du savoir, celui de la valeur et du statut des savoirs endogènes. D'une part, le problème posé, plus que d'une possible totalisation des savoirs ou des systèmes symboliques en compétition, est celui des recompositions entre l'ordre des fondements, celui des fins et celui des moyens au sein de chacune des *épistémés* "moderne" et "traditionnelle". De l'autre, le problème réside dans le fait que, dès l'instant où ils sont pris pour objet de questionnements ne relevant pas de leur logique interne propre, les systèmes symboliques que constituent la langue arabe et le *turâth* islamique sont *ipso facto* dépouillés de la transcendance dont leurs gestionnaires traditionnels les créditaient. Le savoir de "l'indigène" sur le monde dans lequel il vit, pris dans le regard de l'ethnologue ou de l'analyste de la culture, perd toute valeur de vérité et jusqu'au statut de connaissance et se trouve réduit aux dimensions de son organisation sémantique - une pure et simple modalité de l'objet. Les oulémas d'al-Azhar ne s'y sont pas trompés à propos du livre de Taha Husayn sur la poésie anté-islamique. Quoi qu'il en soit, cette relation ambivalente au savoir de l'Autre fait - pour longtemps - de la polémique avec l'orientalisme l'une des modalités dominantes de positionnement dans le champ intellectuel égyptien.

Avec cette relation à la fois ambiguë et constitutive au savoir de l'Autre, la deuxième dimension de l'identité de l'intellectuel "moderne" dont la figure se met en place dans la logique réformiste pourrait être identifiée à la relation

qui s'institue entre les clercs et le pouvoir et par la façon dont ceux-ci opèrent, *sur le mode de la dénégation*, leur "passage au politique". En même temps qu'elle se veut restauration d'une "orthodoxie", par apuration de la foi des scories de la tradition, et d'une hiérarchie religieuse, par l'instauration de nouveaux modes de qualification de ses interprètes autorisés, la logique réformiste présuppose la renégociation du "concordat" entre l'appareil religieux et l'Etat. Le *'ālim* "réformé" ne peut plus être, comme en d'autres époques, le représentant et le défenseur auprès du, et, le cas échéant, contre le pouvoir central des intérêts constitués au sein de la "société civile". A l'inverse, il est dorénavant supposé représenter, au sens de donner à voir, pour l'édification des masses, la réforme elle-même, c'est-à-dire la centralité du dogme et le monopole de ses interprètes autorisés tels que tentent de les imposer l'élite religieuse et le pouvoir central. Il ne s'agit pas de suggérer ici un quelconque désintérêt du personnel religieux - élites azhariennes ou oulémas "de base" - pour le politique, ni de sous-estimer le rôle joué par ceux-ci dans la mobilisation et l'encadrement de la société égyptienne mais seulement de souligner ce qui m'apparaît comme le mouvement par lequel se fonde le statut politique du religieux. Dès 1911, la loi elle-même prohibe explicitement toute activité politique des oulémas, assimilés en cela au reste des fonctionnaires : parmi les activités "incompatibles avec la qualité de *'ālim*" et qui peuvent valoir exclusion des rangs du personnel religieux figurent l'appartenance à un parti politique, la participation aux manifestations et aux réunions politiques, la signature de pétitions ou de manifestes et jusqu'à la publication d'articles dans les journaux sur des sujets autres qu'exclusivement religieux. De même, la création en 1918 d'une "Direction de la Prédication et de la Guidance" (*qism al-wa'z wal-irshād*), placée sous la tutelle directe du conseil d'al-Azhar, pour former des prédicateurs "autorisés" et dont le règlement interdisait à ceux-ci "de traiter de quelque manière que ce soit de questions politiques", faisant d'eux "le meilleur soutien au gouvernement légitime (*al-hukūma al-sunniyya*) pour le renforcement des fondements de l'ordre, la réconciliation entre les gens et la suppression des facteurs de conflit et de discorde"¹, illustre la façon dont s'opère l'articulation entre la logique réformiste qui travaille l'institution religieuse et le processus de construction politique : l'affirmation par la logique réformiste de son "apolitisme" et de celui de la religion constitue le mode spécifique du passage au politique des oulémas

1. Compte rendu de la réunion du conseil d'al-Azhar du 4 avril 1918, cité par 'Asim al-Disūqi, 1980 : 82. La fondation de cette direction s'accompagne de la définition - limitative - des "registres assignés à la prédication : *Bayān 'aqā'id al-islam* (exposé des dogmes de l'islam), *Mahāsin al-sharī'a wa mahāsin al-akhlāq* (Illustration des bienfaits de la *sharī'a* et des bonnes mœurs), *al-da'wa ila al-tahdhib wal-fadāla* (l'appel à la vertu et à la modération), *al-tanfīr min al-radhila* (dénonciation du vice), *bayān ma yanfa' al-nās fī amr ma'āshihim wa mi'ādhim* (exposé de ce qui est utile aux gens ici-bas et dans l'au-delà), *bayān al-bida' al-sayyi'a al-mujma'* 'alayha (exposé des innovations blâmables les plus répandues), *al-awhām al-bātila wal-khurāfāt al-muntashira bayna al-āmma* (les illusions et les superstitions répandues parmi le peuple).

en même temps que le mode spécifique d'articulation du politique et du religieux qui prévaudra jusqu'au milieu des années 1960. Soulignons que ce déni du politique n'est pas limité aux seuls oulémas, "fonctionnarisés" par les réformes successives de leurs statuts, mais est également partagée par les associations réformistes volontaristes qui se multiplient dans le premier tiers du XXe siècle, et en particulier par les Frères musulmans qui font du refus de s'associer aux luttes politiques, voire du refus de la politique elle-même, la principale légitimation de leur action. Le paradoxe réside ici dans le fait que la logique réformiste prononce ce déni religieux de la politique et ce déni politique de la religion au moment même où le champ politique se constitue comme tel et où la religion, précisément, devient un enjeu de concurrence et de surenchère entre les forces politiques en présence.

La même chose vaut pour les intellectuels de type "moderne", et en particulier pour les universitaires : le rapport de force dans lequel s'inscrit la création de l'Université (qui engage la relation entre le Palais, l'occupant et le mouvement national) et l'émergence des universitaires comme acteurs sociaux centraux se traduit par la formulation d'une définition de la vocation propre des intellectuels fondée sur une double dénégation : dénégation de la politique qui place ceux-ci au-dessus des conflits partisans au moment même où ils revendiquent le rôle d'avant-garde dans le processus de construction nationale ; dénégation de la tentation "utilitariste", qui fait de la quête du savoir une "fin en soi", au moment même où ils revendiquent la reconnaissance de leurs titres par l'Etat et sa traduction en termes de recrutements dans les emplois publics. Pas plus que pour les oulémas, il ne s'agit de suggérer ici un "apolitisme" des intellectuels ou la "dépolitisation" de l'espace universitaire, au risque d'être immédiatement démenti par le rôle de premier plan assumé par les intellectuels, en général, et l'Université, en particulier, dans les luttes politiques tout au long de l'histoire contemporaine de l'Egypte. Plutôt il s'agit de souligner la façon dont les "valeurs centrales", dont le monopole de la gestion constitue comme tels les intellectuels, sont placées *d'un commun accord* par les différents protagonistes à l'écart et au-dessus de ce que l'on désignerait aujourd'hui comme la "politique politicienne" :

"Il convient de distinguer, écrit 'Abd al-Mun'im al-Jam'i, entre la politique nationale (*al-siyâsa al-wataniyya*) et la politique partisane (*al-siyâsa al-hizbiyya*). En effet, s'il fait partie du devoir des étudiants et des universitaires de s'associer à la première, il n'est pas de leur intérêt de prendre part à la politique des partis, et si certains d'entre eux peuvent éprouver des sympathies pour tel ou tel parti, ils doivent reporter l'annonce publique de ces sympathies jusqu'au moment où ils auront terminé leurs études. En effet, l'Université doit rester à l'écart des dissensions et des affrontements entre les partis car les étudiants représentent l'élite de la jeunesse de la Nation et doivent, plus que quiconque, donner l'exemple du respect de l'ordre." ('Abd al-Mun'im al-Jam'i, 1983 : 89)

Il y a là une formulation particulièrement significative - et récurrente - des enjeux de ce compromis dont la rupture a été - ou a servi de prétexte - à toutes les confrontations entre le pouvoir et l'Université. D'une part, les universitaires gagnent à cette dissociation entre politique politicienne et engagement patriotique la formule même de leur légitimité qui associe la quête "désintéressée" de la science à laquelle ils sont voués aux intérêts supérieurs de la nation dont ils apparaissent, beaucoup plus que les partis fauteurs de division, comme les véritables dépositaires : une "annulation de la politique dans un discours politique dépolitisé" (P. Bourdieu, 1982 : 155) qui fonde l'autonomie revendiquée par les intellectuels. De l'autre, le pouvoir y gagne, avec la possibilité de sanctionner comme manquement à leurs obligations de "réserve" la "politisation" des universitaires, le levier même du contrôle qu'il exerce sur eux en instaurant la "censure structurale" (*Ibid.*, p. 168) qui permet de les exclure de la parole légitime en même temps que de l'institution elle-même. L'hypothèse pourrait être ici résumée en disant que cette "annulation du politique" apparaît comme la démarche même par laquelle se fondent un certain nombre de rôles sociaux radicalement nouveaux - expert, technocrate, travailleur social, et plus largement "intellectuel" - à travers lesquels s'exprime, de façon privilégiée, la logique réformiste.

On le voit, la relation au pouvoir, d'une part, aux traditions scientifiques dominantes (occidentales), d'autre part, dimensions dans lesquelles les discours sur la crise des intellectuels s'accordent à en identifier tout à la fois les causes et les symptômes ne relèvent pas de l'aléatoire ou du conjoncturel et moins encore de la responsabilité individuelle d'intellectuels qui auraient accepté de "se vendre" au dit pouvoir ou à l'impérialisme et à qui il serait légitime, aujourd'hui, de demander des comptes. En d'autres termes, si crise des intellectuels il y a, celle-ci s'enracine dans le processus même de l'émergence de l'intellectuel moderne, d'autant que, et c'est l'hypothèse que je me propose de discuter dans ce qui suit, la révolution de Juillet, avec la relance sur des bases nouvelles de la réforme de la société par l'Etat, est venue tout à la fois confirmer les modalités de production et de mobilisation des intellectuels dans leur double rapport au pouvoir et à l'Autre, et transformer radicalement les termes mêmes et les enjeux de la "question intellectuelle".

Produire la société identitaire

On peut s'interroger sur le statut de la révolution de 1952 du point de vue de l'histoire des sciences sociales en Egypte. A l'instar de l'ensemble des professions intellectuelles, la sociologie et plus largement les disciplines liées à l'étude et au contrôle de la société reçoivent une impulsion décisive, et ce sont incontestablement les "appels d'offres" lancés aux intellectuels par le nouveau pouvoir, engagé dans la transformation "par le haut" de la structure sociale et de l'appareil de production, qui rendent possible la consoli-

lation des nouvelles professions dont la logique réformiste avait présidé à l'émergence. L'université se voit confirmée par la révolution dans son rôle d'instance de formation de l'élite intellectuelle et de canal privilégié de mobilité sociale, ce que viendra encore accentuer la garantie d'emploi accordée par l'Etat, à partir du début des années soixante, aux titulaires de formations supérieures. Dans un discours prononcé à l'université du Caire, Nasser lui-même définit ainsi les rôles dévolus aux intellectuels dans la société :

"L'intellectuel est celui qui fournit un effort mental et offre à la société le fruit de sa raison et de sa pensée, fut-il ingénieur, œuvrant dans le désert, savant dans le domaine de l'énergie nucléaire, ouvrier syndiqué, commis, médecin, professeur ou étudiant (...) Nous concevons l'intellectuel comme celui dont les préoccupations dépassent les limites de ses intérêts personnels et englobent l'intérêt de la société comme un tout (...) L'engagement de l'intellectuel peut s'étendre pour devenir plus général et atteindre les limites patriotiques et nationales (...) Il peut s'étendre encore davantage et comprendre toutes les causes humaines. Nous en avons un exemple en la personne de Bertrand Russell qui, loin de se satisfaire de sa supériorité en mathématiques, s'est préoccupé des causes de la guerre et de la paix." (Discours à l'université du Caire, en 1968, in P. Balta et C. Rulleau, 1982 : 155-156).

Un telle formulation me semble valoir par le *continuum* qu'elle institue entre les divers niveaux de la pratique intellectuelle, l'action de l'ingénieur ou du cadre syndical ne présentant qu'une différence de degré, et non de nature, avec celle du mathématicien ou du philosophe ou encore du militant de la paix. En d'autres termes, les intellectuels se voient créditer de compétences techniques qui les fondent à intervenir dans la gestion pratique du projet de société dont est porteur le régime révolutionnaire en même temps que les techniciens sont invités à se muer en *intelligentsia*. L'application aux sciences sociales du modèle mis en œuvre par Clement Moore (1980) pour rendre compte de la contribution des ingénieurs égyptiens au projet de modernisation de la société conduit par la révolution de 1952 permet de mettre en évidence les continuités que manifestent les modes de mobilisation des intellectuels mis en place par la révolution pour ce qui a trait tant à leur rapport au pouvoir qu'au champ scientifique dominant :

- d'une part, "en tant que spécialistes dégagés de la politique au jour-le-jour", les *social scientists* peuvent constituer, à l'instar des ingénieurs, "le noyau d'une opinion publique éclairée dans la mesure où, selon l'expression d'E. Shils, ils incarnent la principale expérience pratique du secteur moderne de la société" (C. Moore, 1980 : 16). Une telle position correspond à celle des universitaires proprement dits, ce qui constitue, plus que jamais après la révolution, l'indice d'une articulation sur l'étranger : sur les 25 *ustâdh-s* (professeur titulaire) de la deuxième "génération" - celle qui est en position de dominance académique dans les années cinquante et soixante - recensés par l'*Annuaire des sociologues égyptiens*, 20 ont obtenu

leur Ph.D. dans une université étrangère, 5 chefs de section sur 6. Ce dont on peut déduire, dans la logique du modèle de C. Moore, que leur expérience de la modernité est essentiellement "abstraite", "théorique", "importée". Académique, ces sciences sociales le seront d'autant plus que le statut d'universitaire ne fournit pas une "identité professionnelle" suffisamment forte pour leur assurer un accès organisé au terrain ni la coopération des autorités locales concernées en dehors d'une commande officielle. Ajoutons que leur expérience de la modernité est pour l'essentiel "fonctionnaliste", dans la mesure où des séjours d'étude à l'étranger s'effectuent de plus en plus massivement dans l'univers anglo-saxon. Il est singulier de constater, en effet, qu'alors que de très nombreux médecins, ingénieurs ou agronomes ont été formés dans les universités du bloc socialiste, aucun sociologue et bien peu de spécialistes de sciences humaines y ont été formés. C'est de ces sciences sociales-là que parlait Muhammad al-Gawhari (cf. *supra*) en disant qu'elles avaient, au tournant des années cinquante, proposé leurs services aux hommes de la révolution, mais que ceux-ci les avaient refusés en raison de l'inutilité pratique de ces disciplines.

- Dans la logique du modèle de C. Moore, le deuxième rôle que peuvent jouer les *social scientists*, à l'instar des ingénieurs, est celui de "technocrates qui, à partir des fonctions administratives qu'ils occupent, peuvent exercer une influence positive sur les militaires-politiciens en attirant leur attention sur certains aspects stratégiques de politiques publiques, négligés ou incompris par ceux-ci" (C. Moore, 1980 : 18). Dans la division du travail propre au champ des sciences sociales en Egypte, ce rôle correspond à celui occupé par les chercheurs "professionnels", et en particulier ceux des centres de recherche spécialisés, dépendant directement du gouvernement, dont le Centre national de recherche sociale et criminologique (CNRSC) apparaît comme le plus directement en prise sur le champ des sciences sociales. Dans la première livraison de la revue de ce centre, Hasan al-Sa'âti, sociologue appartenant à la deuxième génération, identifie ainsi la "mission" qui lui est impartie :

"L'école de pensée sociologique égyptienne, dont le CNRSC est le représentant, doit se développer et s'élargir pour devenir une école tout à la fois égyptienne, arabe et africaine (...) La logique de cette évolution s'impose clairement d'elle-même : en effet, la République Arabe Unie est au centre de deux cercles concentriques, l'un arabe, l'autre africain." (Hasan al-Sa'âti, 1964 : 33-34)

L'horizon de déploiement ainsi désigné à la sociologie égyptienne est en quelque sorte coextensif à l'espace politique régional que Nasser entendait organiser autour de l'Egypte et les sociologues sont explicitement invités à s'associer à la généralisation des "acquis" de la révolution égyptienne et à la diffusion de ses modèles. Mais l'extension - restée largement phantasmatique - de ce champ d'objets a eu comme contrepartie l'assujettissement bien réel de la recherche aux impératifs de la raison d'Etat. Instrumentalisée par la commande d'Etat, la recherche sociale se confond avec la surveil-

lance des "retombées" de l'action étatique elle-même, sociologie et criminologie en arrivant à échanger leurs valeurs au plus grand bénéfice du maintien de "l'ordre". En d'autres termes, l'assujettissement de la recherche à la décision politique se traduit, dans le champ des études sociales, par une hiérarchisation des disciplines qui est en même temps une hiérarchisation des urgences politiques, et ce sont les criminologues et les psychologues qui, comme au CNRSC, occupent les positions dominantes pour définir les conditions de possibilité d'une "légalité socialiste" formulée dans le champ politique. Pour autant, cette "nationalisation" des sciences sociales ne remet pas en cause le caractère "extraverti" de leurs processus de reproduction et d'accumulation. C'est par exemple la Fondation Ford qui subventionnera la constitution de la bibliothèque de l'Institut national pour la Planification, créé en 1960 et, quand, au début des années soixante, l'étude des communautés nubiennes d'Egypte sera mise à l'ordre du jour par la mise en eau du Haut-Barrage - et alors même que les travaux seront conduits et financés par les Soviétiques après le refus américain de s'associer au projet -, ce sont des chercheurs américains, basés à l'université américaine du Caire, qui exécuteront l'essentiel des travaux de recherche visant à enregistrer, avant disparition, les derniers vestiges de la culture des Nubiens égyptiens et à préparer leur réinstallation plus au nord dans la vallée.

- Enfin, à l'instar de "la grande masse des ingénieurs que leur formation technique supérieure et leurs capacités organisatrices qualifient à occuper des fonctions intermédiaires dans l'administration civile et le secteur public" (C. Moore, 1980 : 20) les cohortes des diplômés "de base" des diverses disciplines des sciences sociales ont vocation à occuper, dans la division du travail qui se met en place dans les années cinquante et soixante, les fonctions d'encadrement à la base de la réforme sociale, dans les écoles, les hôpitaux, les usines, les villages... La "contradiction principale" porte, à ce niveau, sur la relation entre la logique du recrutement automatique de ces diplômés par l'Etat, qui tend à les répartir de façon "irrationnelle", c'est-à-dire indépendamment des besoins réels, et les termes mêmes de leur vocation supposée en tant que professionnels du changement social. Placés à l'interface entre les appareils de l'Etat et la "société civile", les travailleurs sociaux sont voués à expérimenter directement tous les malentendus et tous les conflits qui président à leur relation : à apparaître comme représentants de l'Etat du point de vue de la société et, à ce titre, à être l'objet de toutes les stratégies d'évitement et de dissimulation qui résument, bien souvent, le rapport des populations à l'Etat; inversement, leur trop grande proximité à la société, comme "fonctionnaires dominés" et comme porte-parole éventuels des dissatisfactions de la population, peut les rendre suspects de "fraternisation" aux yeux de la haute administration.

Dans la logique du modèle proposé par Clement Moore, la question posée est celle de la capacité de ces "experts du social", tous *curriculæ* confondus, à imposer leur *identité professionnelle* propre dans le champ intellectuel et sur le marché du travail égyptien sur la base des *transferts*

académiques de savoir - "academic import substitution", selon les termes de C. Moore (1980 : 15)¹ - à partir du champ scientifique dominant qui constituent l'essentiel de leur formation professionnelle. Malgré sa récurrence, le débat sur la priorité qu'il conviendrait de donner à une "science pure" par opposition à une "science appliquée", tranché dans la pratique par le pouvoir politique en faveur de cette dernière, traduit le fait que *l'identité même de l'intellectuel* - premier stade de la question réformiste - et surtout que la provenance des ressources de savoir qui le constituent comme tel ont cessé de faire problème. Ce qui signifie, *grosso modo* - car il subsiste, bien sûr des "irréductibilistes" pour, à l'instar de Louis 'Awad (1964), continuer à prêcher inlassablement en faveur de la priorité à accorder à la constitution d'une pensée qui serait à la fois *autonome* (du pouvoir politique et de la commande d'Etat) et *autochtone* (c'est-à-dire produisant sa propre synthèse du savoir universel) - le renoncement, forcé, par les intellectuels au rôle d' "imams de la réforme" qu'avaient prétendu jouer les Taha Husayn, Lutfi al-Sayyid et autres Muhammad Husayn Haykal. Mais aussi : ce à quoi la révolution vient mettre un terme, c'est peut-être le processus douloureux et heurté de synthèse entre une modernité intellectuelle dont tout le monde veut croire en l'universalité et les exigences de la fidélité identitaire, dont témoignent, précisément, les épisodes de la poésie anté-islamique et/le scandale de la thèse de Mansûr Fahmi, tout comme les expérimentations langagières des Taha Husayn, Manfalûti, al-Mâzni, ou de Bayram al-Tunsi - ce dernier sans doute le plus extrême et le plus lucide quant aux enjeux proprement *existentiels*, au sens de décisif pour la trame même des vies de ces intellectuels, de ces expérimentations.

Pour autant, il ne faudrait pas en déduire l'épuisement du paradigme réformiste ou son extinction par la révolution. Le point crucial réside ici, à mon sens, dans le *déplacement* qu'opère celle-ci de la corrélation identitaire, c'est-à-dire de la relation qu'entretiennent les questions du savoir et de l'action sur soi, du *sujet* de cette action et de ce savoir vers *l'objet* sur lequel ils portent et qu'ils constituent : la société identitaire que la révolution - non pas tant en tant que telle mais en tant qu'elle récupère au profit des "fils authentiques" de la vallée du Nil le contrôle du projet collectif - affirme avoir vocation à réaliser. En d'autres termes, assurée de son caractère "national" par les objectifs mêmes qu'elle poursuit, la révolution permet de faire l'économie des "états d'âme" qui avaient accompagné l'émergence de la figure de l'intellectuel "moderne" pour le mettre, enfin, au service des intérêts supérieurs de la collectivité. On peut sans doute, légitimement, tenter de rendre compte des évolutions idéologiques du régime issu de la révolution

1. Dans l'analyse de Moore, le transfert académique de savoir a pour fonction, dans le cas des ingénieurs, de compenser la non mise en place d'une industrie nationale à même de permettre de se réaliser à *l'impetus* professionnel des ingénieurs. Dans le cas des sciences sociales, mon hypothèse est que le transfert académique de savoir opéré par et au bénéfice de ces disciplines a pour fonction de compenser leur incapacité à mettre en place les réseaux de leur mobilisation fonctionnelle au service du Prince - en l'occurrence des militaires-politiciens dont parle C. Moore.

de Juillet en les rapportant aux intérêts politiques bien compris de celui-ci, c'est-à-dire aux contraintes internes et externes qui s'exercent sur ses dirigeants : préserver la stabilité du front intérieur, justifier les initiatives - et les échecs - de sa politique extérieure. Indépendamment de toute considération sur la genèse et les visées, affirmées ou occultes, du "socialisme arabe" qui devient l'idéologie officielle de l'Égypte à partir du début des années soixante, ce qui suit s'attachera à questionner la façon dont l'émergence d'un objet identitaire - la "société arabe" au nom de la construction de laquelle la référence à l'Égypte elle-même va jusqu'à disparaître de sa dénomination officielle - recompose la définition des missions et des visées des sciences sociales.

C'est bien le fait que l'identité, assimilée à la "culture" ou à "l'authenticité", n'apparaît comme un *problème* que lorsqu'elle est ou se sent menacée qui explique le caractère fondamentalement contradictoire des visées qui tentent de la cerner. D'une part, l'identité est ce qui doit être préservé et réhabilité, le bien le plus précieux des sociétés dominées et leur arme ultime pour lutter contre la domination. Mais, d'autre part, l'identité (l'histoire) ne peut être totalement "dédouanée" de l'arriération et du sous-développement de la société, ce qui l'empêche d'être associée au "progrès" de l'humanité et à la "modernité". On peut trouver chez Sayyid 'Uways - à mon sens le sociologue égyptien le plus représentatif de cette deuxième "phase" de la problématique réformiste - une illustration particulièrement significative de cette ambivalence de l'identité¹. A propos du phénomène spécifiquement égyptien, ancré dans les traditions les plus anciennes de cette société, que constitue l'envoi de lettres au tombeau de l'imam al-Shâfi'i, au Caire, Sayyid 'Uways définit l'objet de la recherche qu'il consacre à ces lettres comme le repérage

"de crimes qui surviennent dans la société sans que leurs victimes aillent frapper à la porte des autorités. L'auteur cherchait des procédures permettant de mettre à jour ces crimes dans la société égyptienne. S'étant avisé du fait que nombre de citoyens avaient l'habitude d'adresser des lettres au mausolée de l'imam al-Shâfi'i, dans le quartier de Khalifa, au Caire, (...) le chercheur eut l'intuition que certaines de ces lettres pouvaient faire état de crimes commis contre leurs auteurs qui, pour un certain nombre de considérations, préféraient s'abstenir de demander réparation et justice aux forces de l'ordre ou aux magistrats traditionnels." (S. 'Uways, 1972 : 23)

S'il ne s'agit bien évidemment pas, dans l'esprit de l'humaniste que fut Sayyid 'Uways de "dénoncer" aux dites autorités les auteurs de ces crimes, il n'en reste pas moins que la recherche elle-même a ici vocation, sinon directement répressive, du moins "d'indicateur", au sens policier du terme, et vise à fournir aux autorités concernées les instruments d'un contrôle accru sur la société ou certains de ses secteurs. Plus loin, l'auteur précise explicitement ce que doivent être les objectifs de toute recherche consacrée à de telles

1. Sur cet auteur, cf. Alain Roussillon, 1989, et 1990 b.

manifestations, à la fois les plus "spécifiques et les plus "arriérées", de l'identité :

"Le but de toute étude scientifique sérieuse est de venir à bout des conceptions et des orientations non scientifiques qui prévalent dans le contexte socio-culturel de notre société égyptienne contemporaine. C'est la finalité que s'assigne cette étude. L'envoi de lettres à destination de défunts reflète certains types d'attitude par rapport à la vie elle-même et des orientations qu'il est impossible de considérer comme positives ou scientifiques. En d'autres termes, le persistance de ce type de comportements est incompatible avec les orientations nouvelles et avec l'entreprise de construction de la société nouvelle." (S. 'Uways, 1965)

On pourrait multiplier les exemples de cette ambiguïté liée au référent identitaire lui-même, à propos du statut des femmes, de la structure du pouvoir au sein des groupes familiaux ou tribaux ou de la démographie égyptienne : chacun de ces objets peut apparaître successivement ou simultanément comme indice de la spécificité de la société égyptienne - ou arabe, ou musulmane - et de son identité propre, ou comme un obstacle, une "survivance", faisant obstacle à son épanouissement. En même temps qu'elle spécifie une "topologie" des objets des sciences sociales et une "chronologie" de leur genèse comme "problèmes sociaux", cette dualité de la visée identitaire passe au cœur même de la société égyptienne - ou arabe, ou musulmane - dont elle traduit la dualité fondamentale : elle renvoie aux multiples fractures dont on peut relever la trace à tous les niveaux de la pratique sociale *et qui constituent la grille même de déchiffrement mise en œuvre par le premier réformisme* - société moderne/traditionnelle, villes/campagnes, chrétiens/musulmans, nationaux/étrangers... - , opposition recomposable quasiment à l'infini, selon qu'il s'agit de défendre l'identité contre ce qui la nie ou, au contraire, de désigner les voies d'un "autodépassement" de la société égyptienne. Toute l'œuvre d'un Sayyid 'Uways - à ce titre le plus "emblématique" des sociologues égyptiens à l'œuvre dans la logique de cette deuxième "phase" de la visée réformiste - aura consisté à véritablement *annuler* ces dualités dans le tissu égyptien et ces ruptures dans le *continuum* historique qui pourraient faire douter de l'unité identitaire de "l'Egypte éternelle" : éternelle conquise, ayant expérimenté dans son histoire trois changement de langues et trois changements de religion en quelque sorte "incompatibles", l'Egypte éternelle est bien celle qui rend un culte à ses morts et en attend intercession, qui célèbre la crue du Nil et est toujours prête à considérer ses dirigeants comme des dieux ou des demi-dieux, quitte à se révolter périodiquement quand ceux-ci dépassent par trop outrageusement les limites de l'exploitation permise, même à des dieux¹.

1. C'est sans doute cet "égyptiannisme" exacerbé, viscéral, difficilement compatible avec les stances "arabistes" des années 60, qui explique l'occultation de Sayyid 'Uways, dont la plupart des travaux - à commencer par les *Lettres à l'imam al-Shafi'i*, furent d'abord publiés à

Schématiquement, la révolution fournit le principe d'une double totalisation : d'une part, elle garantit la possibilité de faire tenir ensemble, dans une tension commune vers l'avenir, les aspects contradictoires de l'identité égyptienne : expression la plus achevée de l'identité nationale, elle la désamorce comme problème tout en lui assignant de nouveaux modes de mobilisation; simultanément, les objectifs assignés à la transformation de la société fournissent la base sur laquelle évaluer les différents paramètres constitutifs de cette identité et distinguer entre ce qui, en elle, est "progressiste", "authentique", allant dans le sens défini par le projet révolutionnaire, et ce qui est "réactionnaire", survivance de l'ordre ancien et qu'il convient comme tel d'éliminer. J'ai évoqué dans ce qui précède les variations de l'espace de déploiement - qui comportent, à chaque fois, révision de l'histoire - du projet géopolitique nassérien. Schématiquement, ces variations se traduisent par le remplacement d'un référent identitaire - l'égyptiannité - par un autre - l'arabité - comme principe de totalisation et de saisie organisée du Soi, qui se traduit par un réaménagement de l'ensemble des dispositifs de légitimation, que ce soit dans le champ politique proprement dit, ou dans celui des sciences sociales. En d'autres termes, les mécanismes mêmes de la production du sens restent pour l'essentiel inchangés, obéissant aux mêmes dichotomies et aux mêmes principes d'inclusion/exclusion, alors que ce qui change, ce sont seulement les "orthodoxies", politiques ou scientifiques. Le paradoxe est que, au moment et par le mouvement mêmes par lequel l'identité est assignée comme objet à la pratique des sciences sociales, celles-ci en perdent définitivement le "contrôle" au profit de la sphère politique. Plus précisément, et alors même que le régime égyptien entreprend de recomposer autour de l'Egypte l'ensemble de l'espace arabe au nom d'un "nationalitarisme" arabe (*qawmiyya*) dont celle-ci se serait portée à l'avant-garde, l'égyptiannité ou l'arabité deviennent au sens propre *indiscutables*, dans la mesure même où elles relèvent tout autant d'un avenir à construire que d'un présent dont il s'agirait de rendre compte :

"Si la science n'avait pas un rôle essentiel à jouer dans la bataille pour la liberté, ce livre n'aurait pas vu le jour [admet 'Ali Ahmad 'Isâ, dans la préface de l'une des innombrables "introductions à la société arabe" publiées dans les années soixante]. Le présent ouvrage poursuit deux objectifs qui sont l'analyse et l'application, l'étude et l'action. De ce point de vue, il constitue une tentative de réponse à certains savants occidentaux dont les enseignements, dans nos pays, nous incitaient à rechercher la science pour la science pour nous détourner de l'application et de l'action, à l'inverse de ce qu'ils pratiquent eux-mêmes dans leurs pays où la science est mobilisée au service de la patrie et des citoyens." (A. A. 'Isa, 1961 : p.iv.)

compte d'auteur dans les années 60 avant d'être réédités à la fin des années 70 par des éditeurs commerciaux, quand un certain repli sur l'Egypte et l'égyptiannité fut à nouveau à l'ordre du jour.

En définissant par avance et une fois pour toutes les options fondamentales de l'action sociétale, assimilées aux aspirations légitimes du peuple égyptien, la révolution dépossède les gestionnaires traditionnels du sens - intellectuels et religieux - de la faculté de se prononcer sur ces objectifs en les confinant dans des tâches liées à sa mise en œuvre. Expression auto-proclamée de la volonté populaire, tout le travail de la révolution consiste à agir sur l'identité, dont elle s'institue le garant, pour en réaliser les potentialités et en accomplir les promesses, en redistribuant sur les différents spécialistes du social la tâche de définir les modalités de son *actualisation* :

- en amont, il s'agit - idéalement - pour les sciences sociales de "préparer le terrain" aux réformes envisagées par le pouvoir et d'en préciser les conditions sociales de possibilité : rassembler et synthétiser les données relatives aux différents problèmes sociaux, *nommer* ceux-ci après qu'ils aient été désignés à leur attention par la commande d'Etat, et identifier les blocages qui entravent l'action étatique;

- en aval, il s'agit d'identifier et de désigner aux instances de décision politique les effets "négatifs" des réformes mises en œuvre en attendant que celles-ci puissent porter leur fruit.

Dans la perspective d'une thérapeutique des "effets pervers" du développement, on peut voir un indice particulièrement révélateur de la façon dont la commande d'Etat "programme" l'activité des sciences sociales dans l'association fonctionnelle de la sociologie de la psychologie et de la criminologie qu'incarne le projet même du CNRSC, non seulement au plan institutionnel mais aussi, pourrait-on dire, au plan "théorique" : dans la perspective d'une transformation autoritaire des structures sociales, la vendetta (A. Abou Zayd, 1964), la prostitution (H. al-Sâ'âti (dir.), 1961), ou la consommation de stupéfiants (M. Zîwâr (dir.), 1961) appellent tout à la fois de nouvelles "lectures" et de nouvelles techniques de répression à la mise au point desquelles les sciences sociales sont appelées à s'associer. Les comportements identifiés sous les appellations génériques de criminalité, superstition, voire plus simplement "tradition" apparaissent comme les objets centraux du champ d'investigation ouvert aux sciences sociales : tout à la fois les secteurs de résistance aux réformes et ceux où les dynamiques enclenchées risquent d'échapper aux autorités. En d'autres termes, ce ne sont pas tant le village, les Bédouins ou les relations de travail qui constituent leur véritable objet d'étude mais toujours déjà la réforme agraire, la sédentarisation des tribus ou la participation des travailleurs qui constituent en quelque sorte *l'axiomatique* dans laquelle leurs questionnements ne peuvent faire autrement que se situer. Non pas tant *ce qui est*, mais *ce qui devrait être*, pour reprendre l'expression de Sayyid 'Uways qui apparaît comme la formulation la plus exacte, à ce stade, de la visée réformiste. Dans la logique qui s'inaugure ici, l'accumulation de savoir sur l'objet ne "vaut" que pour autant qu'elle permet de le transformer et, en retour, ne sont explorées le plus souvent que ses dimensions immédiatement liées au changement que l'on désire induire. Au village, l'anthropologie se fait sélective dans la mesure même où elle ne doit pas laisser obscurcir les

objectifs *pratiques* de la recherche. En fait, on peut se demander si, par le mouvement même par lequel elle désigne des objets, ou mieux, des "problèmes" à l'attention des *social scientists*, ce n'est pas précisément la société égyptienne - ou arabe, ou musulmane - *comme totalité* que cette visée identitaire rend paradoxalement insaisissable.

Il n'y a sans doute pas là une quelconque "spécificité" des sciences sociales égyptiennes, qui ne font que reprendre à leur compte le postulat fondateur d'une ingénierie sociale largement dominante jusqu'à aujourd'hui et selon laquelle si l'on ajoute à la connaissance théorique de la société une technologie permettant l'application des propositions théoriques aux phénomènes du monde réel, on peut dès lors transformer scientifiquement ce dernier. D'un double point de vue, l'évolution de la pratique des sciences sociales égyptiennes durant la période nassérienne peut être interprétée comme une accélération de la "dérive positiviste" qui trouve son point de départ dans la période d'accumulation primitive de ces disciplines. La consolidation de leur identité professionnelle, obtenue au prix d'un assujettissement de plus en plus étroit aux logiques étatiques¹, se traduit par une recomposition du champ d'objet ouvert aux investigations des sciences sociales autour d'une représentation de ce qu'il est convenu de désigner comme le "développement" dont le projet lui-même, tout comme l'identité elle-même, pour les raisons qu'on a dites, leur échappe. Promu au rang d'"universel", sa remise en question signifierait l'effondrement de l'horizon de rationalité dans lequel se déploie leur pratique en même temps que la rupture du "contrat" qui lie l'Etat à ses intellectuels. De la même façon, cette notion de "développement", à la fois nécessairement et paradoxalement non questionnée dans son principe, constitue la médiation par laquelle se perpétue la dépendance d'un champ scientifique "périphérique" par rapport aux traditions sociologiques dominantes. C'est parce que la sociologie, en particulier, et les sciences sociales, en général, ont vocation à se mettre au service du développement que ses techniques et ses concepts peuvent être "appris" et "appliqués" indépendamment du contexte où ils ont été produits. Pris entre des fins dont la définition leur échappe et des techniques dont il s'agit seulement, pour l'essentiel, d'acquérir la maîtrise, le débat possible pour les *social scientists* égyptiens s'en trouve singulièrement restreint : en dehors des questions purement "académiques", prolongement des débats d'écoles engagés dans le champ scientifique dominant, ce débat tend à s'épuiser dans la discussion toujours à reprendre des questions de méthodologie ou de construction des données, sans que pour l'essentiel la

1. J'ai longtemps considéré que cette relation d'assujettissement était *directe*, effet d'un contrôle de l'appareil d'Etat sur la commande de recherche et de la surveillance de l'"orthodoxie" des chercheurs. Il me semble à présent que le "drame" des sociologues égyptiens est peut-être d'être libres, *trop libres*, du choix de leurs thèmes de recherche et de leurs problématiques, *pour peu qu'ils n'interfèrent pas dans la mise en œuvre des options gouvernementales*. En fait, le contrôle discrétionnaire de l'Etat s'exerce plutôt, de façon beaucoup plus décisive, au niveau de l'accès aux divers *terrains*, et en particulier les plus "sensibles" de la recherche en sciences sociales - par exemple, tout ce qui touche au religieux.

question des enjeux sociaux de l'intervention même des sciences sociales dans le cours des choses puisse jamais être posée.

La réforme identitaire du savoir : retour sur la crise des sciences sociales

Les appels publics à fonder des sciences sociales - et en particulier une sociologie - arabes ou islamiques qui se sont multipliée au cours de ces dernières années dans les colloques ou les revues spécialisées, et jusque dans les forums internationaux - UNESCO, Université des Nations-Unies ¹-, posent la question de leur propre surgissement. Plus précisément, ils posent la question de leur articulation aux processus de fond qui travaillent les sociétés du Proche-Orient : reviviscence nationaliste qui, à l'enseigne de l'arabisme, entreprend à nouveau de contester, mais sur des bases nouvelles, dégagée de la volonté de puissance des Etats, la main-mise des égoïsmes nationaux "partiels" (*qutriyya*) tels qu'ils se sont consolidés au cours de l'ère pétrolière; renouveau (*sahwa*) religieux qui, tout en reconduisant l'anathème contre les régimes "laïcs" et contre "l'occidentalisation", tente d'expérimenter, ici ou là, des formes de participation à la scène politique formelle - y compris par la violence - en même temps qu'une participation "informelle" à l'activité économique et à la "modernité", en particulier technologique et financière; structurations infra-étatiques d'intérêts et de solidarités qui, alors même qu'elles fonctionnent sur la base d'un inégalitarisme fondamental - confessionnel ou tribal - prétendent organiser les "sociétés civiles" en revendiquant, le cas échéant, un supplément de démocratisation. Version "optimiste", la brusque densification du discours sur la crise des intellectuels dont ont été témoins les années 1980 et les appels concomitants à fonder des sciences sociales arabes ou islamiques - qui marque l'entrée dans ce qui m'apparaît comme la troisième "phase de la visée réformiste" - pourraient signifier l'intériorisation par ceux-ci des "dysfonctionnements" majeurs des structures sociales et leur promotion au rang d'intellectuels enfin "organiques" qui, pour éprouver dans leur chair et dans leurs trajectoires sociales les difficultés auxquelles sont confrontés leurs contemporains, parviendraient à se convertir en porte-parole authentiques, non plus seulement de leurs propres intérêts corporatifs, mais de ceux de la société tout entière. Version "pessimiste", le discours de la crise ne serait que la retranscription dans le champ même des sciences sociales, des débats idéologiques en cours, dont ils reproduiraient les clivages, sous-produit si l'on veut des luttes politiques et indice de l'échec de ces sciences à instaurer la distance épistémologique par rapport à leur objet qui les constitue comme telles.

J'ai tenté de montrer, dans une précédente étude (A. Roussillon, 1980 a), comment la généralisation des appels à la fondation de sciences

1. Voir, par exemple, H. Hanafi, 1987.

sociales arabes/islamiques pouvait correspondre, au moins en Egypte, à la gestion symbolique et matérielle, par les intellectuels en général et les *social scientists* en particulier, de l'évolution de leurs conditions de travail et de vie - de leur reproduction - dans un contexte caractérisé par :

- le renoncement progressif de l'Etat aux options "redistributives" qui avaient été les siennes dans les années soixante et au début des années soixante-dix, dans le cadre des politiques dites d'austérité ou de dérégulations imposées par ses créanciers internationaux - options qui avaient été à la base de l'expansion même des strates sociales auxquelles appartiennent la majorité des travailleurs intellectuels, dorénavant exposés au libre jeu des "lois du marché" pour le maintien de leurs niveaux et de leurs conditions de travail et de vie;

- le retour en force du "regard de l'Autre" - en l'occurrence, essentiellement de l'Amérique -, dans la logique des politiques dites "d'ouverture" (*infitâh*), qui s'est traduit par la relance, dans des proportions inégalées depuis la période coloniale, de dispositifs de recherche visant tout autant l'accumulation proprement dite de savoir sur les sociétés "orientales" que l'articulation du personnel "indigène" dans la division internationale du travail intellectuel.

Dans ce contexte, j'ai montré comment l'émergence des paradigmes à la fois homologues et rivaux de sciences sociales "arabes"/"islamiques" pouvait correspondre à des options tout à la fois institutionnelles, idéologiques et théoriques, opératoires dans la recomposition des relations de ces disciplines et de leur personnel avec l'Etat, d'une part, le champ scientifique dominant, de l'autre : mise en place de structures de mobilisation de la force de travail intellectuelle et de diffusion du savoir "alternatives", autorisant une *distanciation* des intellectuels par rapport aux Etats¹; mise en place d'idéologies de combat à partir desquelles entrer en dialogue avec les universalismes hégémoniques manipulés par l'Occident; mise en place d'un principe de "retotalisation" de l'expérience permettant de rendre compte de l'insertion du Soi, individuel et collectif, dans le cours du monde et de l'histoire et de dire le sens de l'aliénation vécue par les sociétés orientales. Me contentant de renvoyer à cette étude pour ce qui a trait à la mise en place du réseau professionnel et des conditions pratiques de la manifestation de ces sciences sociales arabes/islamiques - dont il convient de souligner ici que, parties de la "marge" des villages professionnels constitués, d'une sorte d' "extraterritorialité" par rapport aux Etats et aux pouvoirs qui tiennent le plus généralement les sciences sociales sous tutelle, elles semblent maintenant en passe de s'imposer comme la nouvelle *normalité* scientifique dans bon nombre d'universités de la région - je me limiterai dans ce qui suit à tenter de dégager, du point de vue de ce que j'ai désigné ici comme la clôture réformiste, les enjeux de cette émergence : qu'en est-il

1. Le Centre d'étude de l'Unité arabe installé à Beyrouth, sur le versant arabe, ou la fondation Agha Khan pour l'Architecture et l'Urbanisme, sur le versant islamique, constituent deux exemples de ces institutions "alternatives".

des recompositions de la visée identitaire? Qu'en est-il de la capacité de sciences sociales "endogénisées" à construire, à partir du nouveau paradigme identitaire, l'objet des sciences sociales et à assurer leur participation à l'entreprise de réforme de la société qui reste leur objectif affiché? *Last but not least*, qu'en est-il, du point de vue de la nouvelle *universalité* à laquelle prétendent ou postulent des sciences sociales arabes/islamiques, des relations de ces disciplines avec les traditions scientifiques dominantes, par rapport auxquelles elles ont en commun de se poser tout en s'opposant? Compte tenu du fait que ces disciplines n'en sont encore, au mieux, qu'au stade de leurs toutes premières élaborations, il ne s'agira pas dans ce qui suit de tenter d'apporter des réponses "positives" à ces questions mais seulement d'en développer les implications et les enjeux.

Je soulignerai d'emblée la communauté de structure du processus de constitution et d'auto-identification de disciplines qui se revendiquent de paradigmes sinon rivaux - l'arabité vs. l'islamité - mais dont l'articulation et surtout la hiérarchisation ont toujours *fait problème*, dans l'histoire de l'ensemble que l'on s'est récemment résigné, par facilité, à désigner comme "arabo-musulman"¹ :

- Les sciences sociales arabes/islamiques ont en commun de se construire sur la base d'un constat d'échec totalisant en quelque sorte les deux "moments" précédents de la visée réformatrice : échec de la production d'un intellectuel endogène sur la base du transfert académique de savoir; échec de la tentative de saisir la spécificité de l'objet par le recours à des catégories "importées"; échec concomitant des intellectuels arabes/musulmans à jouer le rôle qui leur est imparti dans la société et à s'associer à la réforme (au développement) de celle-ci. L'"Eureka !" des *social scientists* arabes/musulmans salue l'apparition du stade le plus achevé de la corrélation identitaire, celui où le savoir lui-même se fonde dans l'identité dans une relation de pure transparence réciproque. "L'arabité" ou "l'islamité" de ces savoirs sont d'abord celles de leurs détenteurs eux-mêmes, garantie "d'empathie" grâce à quoi peuvent être interprétés valablement les manifestations de la spécificité :

"Les attitudes, jugements, désirs et espoirs des hommes et des femmes tendent à se masquer au regard d'observateurs dénués de sympathie (...) La perception de valeurs est en elle-même leur détermination, c'est-à-dire qu'elle ne s'effectue que quand celles-ci sont perçues dans une expérience effective. En d'autres termes, une valeur ne peut être dite connue que si et seulement si elle suscite chez l'observateur mouvement, émotions et senti-

1. Le débat sur le califat et Quraysh, celui, quelques siècles plus tard, sur la *shu'ubiyya*, qui donna à Jāhīz l'occasion d'apparaître comme l'un des premiers observateurs "méthodiques" des mœurs et des pratiques diverses des groupements humains, ou, plus récemment, les élaborations des premiers arabistes historiques - Kawākibi, al-Arsūzi, Sāti' al-Husri, Michel 'Aflaq et Nasser lui-même - sont autant d'illustration de ce problème d'articulation de ces deux référents.

ments tels que les requiert sa propre nature elle-même." (I. Fârûqi et 'A. 'Umar Nasîf, 1981)¹

Il y a là installation d'un droit exclusif des *insiders* à la connaissance d'eux-mêmes et renvoi à un pur et simple "orientalisme" de toute tentative d'approche extérieure. Simultanément, le "recentrement" de la corrélation identitaire sur le savoir lui-même permet, enfin, d'assurer la médiation entre un sujet identitaire par *impetus* - à condition qu'il ne soit pas, au sens propre, *acculturé* - et un objet identitaire par tension ou destin :

"La sociologie arabe est une science arabe par ses orientations intellectuelles résultant de l'étude de notre histoire sociale; c'est une science arabe par son objet, la société arabe et les problèmes sociétaux qu'elle étudie, qui s'enracinent au plus profond de notre être; c'est une science arabe en ce sens qu'elle affronte les problèmes centraux de la société arabe et non pas seulement des problèmes secondaires ou partiels. C'est une science arabe par les priorités de recherche qu'elle se donne, qui correspondent aux défis principaux auxquels est confrontée la société arabe et par les résultats de ces recherches qui sont mis au service de la société arabe et des problèmes de sa contemporanéité, tout comme ils sont mis au service de la masse des individus, et non pas à celui d'intérêts ou de groupes particuliers." (Centre régional arabe de recherche et de documentation en sciences sociales, 1983).

- Dans leur rapport à l'objet et à sa "réforme", sciences sociales "arabes" et "islamiques" ont en commun de se présenter comme discours non plus seulement de *"ce qui devrait être"* - vocation inscrite en quelque sorte structurellement dans la visée des sciences sociales et encore renforcée par la visée réformiste - mais de *"ce qui ne devrait pas être et qui est pourtant"* -, sciences sociales de la faute et de la trahison, de l'éloignement de Soi puisque ce qui les rend nécessaires comme sciences sociales *spécifiquement* arabes/islamiques, c'est bien que les sociétés où et contre lesquelles elles voient le jour ne sont plus adéquatement "arabes" ou "islamiques". D'où le caractère doublement normatif de sciences sociales arabes/islamiques dont les questionnements s'organisent, tant dans l'ordre *prospectif*, celui de la réforme proprement dite, de l'avenir identitaire à construire, que dans l'ordre *rétrospectif*, celui de l'histoire déchiffrée à partir de la pureté identitaire des origines, en fonction du couple conformité/écart des comportements ou des structures sociales par rapport au modèle immanent de la "socialité arabe" ou à celui transcendant de la "socialité islamique". 'Adil Husayn identifie la condition fondamentale d'une pratique théorique "endogène" (*asîla*) , seule capable de rendre compte de la spécificité de la *société-communauté (al-mujtama' al-umma)*, avec la nécessité pour les sciences sociales d'inscrire dans leur charte

1. 'Abd Allah Nasîf est secrétaire général de la Ligue islamique mondiale.

"le concept axiologique de la foi dominante, c'est-à-dire la foi de la civilisation islamique qui repose sur l'affirmation de l'existence du Dieu unique Créateur."

Ce dont il déduit que c'est dans le commandement divin révélé et dans sa réalisation *exemplaire* durant l'ère prophétique qu'il convient de rechercher le modèle prospectif de la société adéquatement musulmane. Dans la logique de sciences sociales arabes, c'est *l'unité de la Nation arabe*, telle qu'elle se donne envers et contre ce qui s'acharne à la nier, dans une relation organique à une langue, à une poétique du passé et de l'histoire commune, qui occupe la place du commandement divin pour fournir l'horizon de sens et l'objet ultime des sciences sociales, dont la vocation ultime se résume ici à la mise en évidence des facteurs d'unification/division de la patrie arabe, qui constituent également les termes de l'engagement historique auquel elles sont confrontées.

La question - à laquelle je me garderai de tenter d'apporter une réponse - que pose cette structuration normativiste-identitaire du projet de sciences sociales arabes/islamiques est encore une fois celle de leur capacité à constituer comme leur objet *l'identité elle-même*, c'est-à-dire à constituer celle-ci comme grille de lecture et comme principe de totalisation "efficaces" permettant la saisie du réel dans son unité postulée, alors même que c'est la logique réformiste qui fait que l'identité est appréhendée dans la *distance* entre ses projections anticipées et un modèle, nécessairement univoque, des origines. En d'autres termes, on peut se demander si, totalisant les trois moments de la corrélation identitaire, des sciences sociales arabes/islamiques ne viendraient pas, en refermant sur ces disciplines la clôture réformiste, installer définitivement le *contournement* de la société elle-même comme leur fonctionnement "normal".

Paris, CNRS-EHESS

Groupe de sociologie politique et morale

Références bibliographiques

'ABD AL-MUTTI 'Abd al-Bâsit, 1985, "Sur les perspectives d'avenir de la sociologie dans la patrie arabe : manifeste de révolte et d'engagement", communication au colloque Vers une sociologie arabe, Tunis, 25-28 janvier 1985 (en arabe).

AL-DISUQI 'Asim, 1980, *La société des oulemas d'al-Azhar, 1895-1961*, Le Caire (en arabe).

AL-JAMI'I 'Abd al-Mun'im, 1983, *Al-Jâmi'a al-misriyya wal-mujtama'*, 1908-1940 (L'Université égyptienne et la société, 1908-1940), Le Caire, al-Ahrâm.

- Al-GAWHARI Muhammad, 1984, "Lecture critique de l'histoire de la sociologie en Egypte", communication au colloque sur La sociologie et les problèmes de l'homme arabe, université de Kuwait, avril 1984 (en arabe).
- Al-SA'ATI Hasan (dir.), 1961, *La prostitution au Caire, étude de sociologie clinique*, Le Caire, CNRSC (en arabe).
- 1964, "L'évolution de l'école de pensée sociologique en Egypte depuis 1952", *Revue nationale de Sciences sociales*, vol.1, n°1, janvier 1964 (en arabe).
- Al-SAYYID Ahmad Lutfi , 1946, "Les traces du passé", article publié in *al-Jarîda*, 8 décembre 1912, reproduit in *Considérations sur la philosophie, la littérature, la politique et la société*, Le Caire, Dâr al-Ma'ârif (en arabe).
- ARQIAN Lois A., 1983, *The nationalization of Arabic and Islamic Education in Egypt : Dâr al-'Ulum and al-Azhar*, Le Caire, AUC.
- 'AWAD Louis, 1964, *L'Université et la société nouvelle*, Le Caire, al-Dâr al-qawmiyya lil-tibâ'a wal-nashr.
- BALTA P. et RULLEAU C., 1982, *La vision nassérienne*, Paris, Sindbad.
- BOURDIEU Pierre, 1982, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard.
- CENTRE REGIONAL ARABE DE RECHERCHE ET DE DOCUMENTATION EN SCIENCES SOCIALES, *Vers une sociologie arabe*, colloque tenu à Abou Dhabi, 25-28 avril 1983 (en arabe).
- ECCEL A. C. , 1984, *Egypt, Islam and Social Change : al-Azhar in conflict and accomodation*, Berlin, Klaus Schwarz Verlag.
- FARAG Iman, 1991, "Intellectuel et *muthaqqaf* : champ sémantique, champ conceptuel et champ historique" in *Etudes politiques du monde arabe*, Le Caire, Cedej.
- FARUQI Ibrâhîm et 'UMAR NASIF 'Abd Allah, 1981, *Social and natural science: the islamic perspective*, Jeddah 1981.
- GADALLA Saad, 1974, "The state of the Social Sciences in Egypt", in *Conference on the state of Social Sciences in the Middle East*, Alexandrie, 1-10/7/1974.
- GHAYTH 'Atif, 1973, "La situation de la sociologie et les moyens de connecter les sociologues aux problèmes locaux et mondiaux", in *Vers un renouveau de la sociologie dans la patrie arabe*, Alger, ALECSO (en arabe).
- HANAFI Hasan, 1987, "New Social Science, some reflections", Planning Committee, United Nations University, Tokyo; traduit en arabe in *Revue nationale de sciences sociales*, vol. 26, 2, Le Caire, CNRSC, mai 1989.
- HIJAZI 'Izzat, 1985, "La crise actuelle de la sociologie dans la patrie arabe", *al-Mustaqbal al-'arabi*, 75, mai 1985 (en arabe).
- HOURLANI, 1983, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, Cambridge, Cambridge University Press, 3e éd.
- ISA Ali Ahmad, 1961, *La société arabe, étude de sociologie appliquée*, Le Caire (en arabe).
- MITCHELL Timothy, 1988, *Colonising Egypt*, Cambridge University Press.

- MOORE Clement, 1980, *Images of Development : Egyptian Engineers in search of Industry*, Cambridge.
- REID D.M., 1990, *Cairo University and the making of Modern Egypt*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ROUSSILLON Alain, 1989, "Sciences sociales et réformisme : une sociologie de l'Egypte éternelle", post-face à *L'histoire que je porte sur mon dos*, mémoires du sociologue égyptien Sayyid 'Uways, traduit de l'arabe par Gilbert Delanoue, Nashwa al-Azhari et Alain Roussillon, CEDEJ, le Caire.
- 1990 a, "Intellectuels en crise dans l'Egypte contemporaine", in Gilles Kepel et Yann Richard (éds.), *Intellectuels et militants de l'islam contemporain*, Paris, Seuil.
- 1990 b, "Trajectoires réformistes, Sayyid Qutb et Sayyid 'Uways : figures modernes de l'intellectuel en Egypte", *Egypte-Monde arabe*, 1-1990.
- 1991, "Réforme sociale et politique en Egypte au tournant des années 1940", à paraître in *Genèse - sciences sociales et histoire*, automne 1991.
- 1992, "Durkheimisme et réformisme : fondation identitaire de la sociologie en Egypte", à paraître in *Arabica*, 2, 1992.
- SA'FAN Hasan Shihata, 1970, "Abrégé d'histoire de la sociologie en Egypte, depuis le début du siècle dernier jusqu'à nos jours", Le Caire, Haut Conseil pour la promotion des Arts, des Lettres et des Sciences sociales (en arabe).
- 'UWAYS Sayyid, 1965, *Aspects de la société égyptienne contemporaine : les lettres au mausolée de l'imam al-Shâfi'i*, Le Caire (en arabe).
- 1972, *L'éternité dans la vie des Egyptiens contemporains : la vision de la mort et des défunts chez les cadres culturels égyptiens*, Le Caire (en arabe).
- ZAYD Ahmad Abu, 1964, *La vendetta, étude anthropologique dans un village égyptien*, Le Caire, CNRSC (en arabe).
- ZIWAR Mustafa (dir.), 1961, *La consommation du haschich*, Le Caire, CNRSC (en arabe).

DE L'UNIVERSITÉ COLONIALE A L'UNIVERSITÉ NATIONALE

Instrumentalisation et "idéologisation" de l'institution

Aïssa KADRI

1. Le poids de l'histoire

L'ensemble des transformations aussi bien morphologiques qu'institutionnelles qui affectent l'université algérienne depuis au moins une double décennie ne peuvent être totalement éclairées dans leurs significations et leurs effets qu'à travers une analyse historique. La perspective historique, en saisissant les conditions originelles qui ont prévalu dans la naissance de l'institution et les traits marquants de l'évolution de celle-ci, est à même de révéler ce qui, dans les profondes mutations du système éducatif algérien, a contribué à opérer une rupture avec un système d'enseignement supérieur fourbi pour d'autres motifs que ceux de la "société nationale" ou *a contrario* ce qui a concouru à perpétuer, en dissimulant derrière l'apparent changement, des processus et des fonctions toujours identiques.

On ne peut ainsi occulter toute une période historique et faire comme si l'institution universitaire était véritablement née avec la réforme de 1971, puisque précisément une des dimensions de la crise qui affecte le système d'enseignement supérieur apparaît comme l'expression de la contradiction produite par l'antinomie entre la part de l'héritage institutionnel et pédagogique et la part de ce qui est nouveau dans la redéfinition des études supérieures.

Dans cet ordre d'idées, la rigidité de l'institution aux effets novateurs n'a d'égale que la profondeur de l'enracinement du système d'enseignement exogène dans le passé. Nombre de résistances à la politique volontariste de transformations de l'institution universitaire ne prennent tout leur sens que rapportées à la persistance des caractéristiques du système d'enseignement

avec lequel justement celle-ci veut rompre. Plus même, certains changements réinterprétés dans la logique de l'institution ne se laissent appréhender que comme nouvelles formes de processus toujours identiques.

C'est bien en effet dans la dialectique de l'ancien et du nouveau, dans ce qui persiste d'ancien dans le nouveau, dans l'identification des ruptures du nouveau avec l'ancien mais aussi dans ce qui n'est pas nouveau dans les mutations observées que peut être le mieux cernée la signification et la validité des actions qui touchent à l'institution universitaire.

Si l'instrumentalisation du système d'enseignement hérité a été possible après l'indépendance c'est bien parce que celui-ci est apparu et a été présenté comme partie prenante de la persistance d'institutions relativement neutres, non totalement compromises dans l'entreprise de domination coloniale; même si elles ont participé au processus de déculturation/acculturation, les institutions éducatives ont été revendiquées par les groupes sociaux dominants comme arme qu'on pouvait utiliser à d'autres fins. Il est ainsi toujours apparu qu'il s'agissait moins de remettre en cause le fonctionnement du système de l'enseignement que de l'adapter aux exigences nouvelles. D'ailleurs, jusque là, la réforme des études supérieures a plutôt touché le contenu qu'on voulait plus conforme aux réalités nationales que la forme qui en dépit de "superficiels" réaménagements est restée toujours identique à elle-même. En réalité, même les contenus, s'ils n'étaient au départ alignés sur d'autres programmes notamment ceux des pays capitalistes développés, ont vite fait de n'avoir rien de commun avec la réalité que les intitulés. En fait, la réforme de l'université n'a abouti au mieux qu'à suivre de près, dans ses multiples réadaptations à la société capitaliste en crise, le modèle éducatif français.

Comme on le voit, l'influence du système d'enseignement exogène ne cesse de faire valoir ses effets; il est même paradoxal de remarquer que ceux-ci sont considérables, eu égard à l'impact que celui-ci a eu sur les populations locales. On mesure très rapidement la fiction d'un tel paradoxe puisqu'il apparaît très vite à l'analyse historique que c'est moins dans le poids numérique des populations qui sont passées par l'école coloniale que par les formes qu'a revêtues son institutionnalisation, les fonctions qu'elle a objectivement remplies et les valeurs qui sont à ses fondements, que l'institution universitaire héritée laisse apercevoir la persistance tout à la fois de la domination de son mode de fonctionnement et de certaines caractéristiques de l'activité intellectuelle qui lui sont inhérentes.

Tout se passe en effet comme si, au delà de ce qui perdure de la culture française dans le champ intellectuel et culturel en Algérie, des processus identiques à ceux qui ont traversé le système de l'enseignement colonial continuaient, au moins jusqu'au seuil des années 90, à caractériser le fonctionnement du système national d'enseignement et les fonctions analogues remplies par celui-ci mais au service de fins différentes.

Le système d'enseignement colonial et le système d'enseignement national : une homologie des fonctions

Nul doute à cet égard que l'analyse historique et comparative ne puisse mettre à jour des homologies structurales entre deux systèmes d'enseignement en apparence aussi éloignés l'un de l'autre. Bien qu'elles puissent être relevées pour nombre de domaines celles-ci ne peuvent se laisser le mieux appréhender que dans la comparaison des fonctions de l'un et l'autre système. Il n'est pas autrement extrêmement hardi,

"à condition d'éviter de se laisser prendre aux analogies superficielles, purement formelles et parfois accidentelles que l'on peut dégager des réalités concrètes où elles s'expriment et se dissimulent, les structures entre lesquelles peut s'établir la comparaison destinée à découvrir des propriétés communes" (P. Bourdieu, 1974 : 137),

de déceler dans les fonctions assumées par le système d'enseignement colonial et le système de l'enseignement national une *homologie quasi parfaite*.

On ne saurait réduire cette correspondance élective à l'exercice d'une fonction "indivisible et indifférenciée" telle celle de reproduction qui serait donnée une fois pour toutes pour tout système d'enseignement. C'est bien parce qu'elles fonctionnent de manière strictement analogue dans des conditions historiques totalement différentes que les différentes fonctions (cf. notamment P. Bourdieu, 1966 a) de l'un et l'autre système laissent voir leurs affinités structurales. On pourrait ainsi établir terme à terme celles-ci.

Il reste cependant difficile de faire la part de ce qui est survivances fonctionnelles de celles qui relèvent des caractéristiques propres à tel ou tel système d'enseignement. Ce n'est en fait que dans les rapports qu'entretiennent les deux systèmes d'enseignement aux sociétés dans lesquelles ils s'inscrivent que la comparaison peut s'avérer éclairante. C'est moins, en effet, dans une analyse proprement interne aux systèmes en place, dans la mesure où ceux-ci manifestent une inertie aux effets externes et tendent à exprimer dans leurs états successifs des invariants fonctionnels qu'ils tiennent de leur vie propre (cf. M. Halbwachs, 1969 : 2) que dans la saisie des configurations spécifiques du système des relations qui unit les systèmes d'enseignement au système social, que peut être produite une identité des fonctions qui ne devra rien à leur indifférenciation.

A condition aussi d'envisager l'analyse historique non pas simplement comme la restitution des faits et des caractéristiques les plus marquantes du système antérieur mais également comme méthode pouvant rendre compte des conditions même de la comparabilité, il n'est pas simplement de l'ordre de l'intuition de remarquer que le système national de l'enseignement, à l'image du système d'enseignement colonial, tend d'une part à privilégier sa fonction idéologique au détriment de sa fonction de formation technique, et

d'autre part, principalement, à produire une élite scindée sous le double plan de son rapport à la langue d'enseignement et aux pouvoirs en place.

Il n'est pas étonnant ainsi de relever que les filières arabisées contribuent, aujourd'hui comme hier pour celles — telles les *médersas* — où l'arabisation est la plus poussée, à former des intellectuels traditionnels périphérisés, intermédiaires entre un pouvoir situé au dessus et une société irréductible parce qu'attachée à ses valeurs "arabo-islamiques" ¹, alors que les filières francisées actuellement, de même que l'école normale de la *bouzaréah* ou les certificats spéciaux pour les Algériens par le passé, ont tendance à produire des intellectuels organiques chargés de "moderniser" la société, mais qui en fait, profondément séparés d'elle, n'apparaissent que comme des assimilés, des "commis" au service d'un pouvoir qui leur est extérieur.

Dans ces processus de formation d'intermédiaires, la fonction d'inculcation idéologique, d'intégration politique, prend une importance considérable. Observons que si celle-ci a le même poids dans l'un et l'autre système d'enseignement, elle se manifeste par des mécanismes différents et des contenus symétriquement opposables. La domination qu'exerce cette fonction confère à l'institution un caractère instrumental, plus prononcé dans les deux situations historiques considérées. Remarquons cependant que cette instrumentalisation n'est ni totale ni réalisée de manière identique dans les deux cas.

En effet, bien que ces deux systèmes d'enseignement apparaissent comme fortement soumis au politique et apparemment "soustraits à l'action de la société"², ils n'en opposent pas moins une relative inertie aux incitations des pouvoirs en place et demeurent au centre des stratégies des différents groupes sociaux dont ils sont très souvent la seule voie d'ascension sociale.

Une dépendance vis-à-vis du politique

Il reste que ce qui signifie dans la similitude la place qu'occupent les systèmes d'enseignement, colonial et national, dans les rapports qui les lient au pouvoir et à la société est bien une dépendance accrue vis-à-vis du politique. Celle-ci revêt néanmoins des formes différentes dans l'une et l'autre phase historique. Si dans la période coloniale l'institution universitaire est apparue comme le foyer principal d'élaboration et de diffusion de

1. Notion tout-à-fait idéologique qui mériterait une analyse logique de contenu pour montrer ce que les valeurs doivent à une religion codifiée, l'islam, à des pratiques différentes de cette religion et à une culture dite "arabe". Cf. sur ce point méthodologique l'analyse de la notion d'embourgeoisement dans le texte de GOLDTHORPE et LOCKWOOD, 1973, pp. 134-145.

2. Selon la remarque de F. Colonna. Pour le système d'enseignement colonial, voir F. COLONNA, 1975, p. 77. On peut reprendre cette observation s'agissant du rapport de la population à l'école dans l'Algérie d'aujourd'hui. Il semble que la scolarisation des enfants étant acquise, l'influence des parents, leur intéressement quant à la scolarité des enfants diminue d'intensité. Il faut, cependant, relativiser ce point de vue selon les différentes CSP.

l'idéologie coloniale, il convient de noter que dans la période actuelle elle n'est qu'un canal, certes privilégié, mais non le seul de la transmission de l'idéologie officielle.

De même, il n'est nul besoin de souligner que les contenus des idéologies diffusées par les deux systèmes d'enseignement sont irréductibles l'un à l'autre. On peut même avancer que le degré d'imprégnation de l'enseignement actuel par l'idéologie officielle est symétriquement proportionnel au degré d'acculturation subi durant la période coloniale. La rapide avancée de l'arabisation, surtout dans les sciences sociales, la part grandissante des enseignements portant sur les textes politiques officiels, l'introduction du cours d'éducation politique, comme l'implication idéologique ascendante des enseignants, sont à cet égard révélateurs de la transformation du contenu de l'enseignement d'autant plus impérieuse que la déculturation a été plus profonde. Il n'empêche que ce mouvement de recentrage culturel, dont l'université devient un vecteur essentiel, n'affecte en rien la nature même du savoir délivré dans l'institution, il en approfondit au contraire, à travers le changement de thèmes, le caractère profondément idéologique.

Il n'est pas indifférent alors de remarquer que bon nombre d'actions, qui veulent justement rompre avec le système d'enseignement hérité, n'ont fait que reproduire sous une autre forme ses caractéristiques principales. Si le refus ici prend la forme de ce qu'il refuse, c'est que l'école française, bien qu'elle ait été vécue comme étrangère à la société locale, constitue néanmoins un modèle implicite de référence et qu'au-delà des ruptures déclarées peuvent être relevés nombre d'invariants structurels.

Le système de l'enseignement antérieur à la réforme de 1971 ne cesse de faire valoir ses effets. Ceux-ci sont d'autant plus prégnants et déterminants dans le fonctionnement actuel de l'institution qu'ils sont cachés :

"les forces qui sont dans l'institution ne transparaissent pas à la surface, c'est seulement dans l'histoire qu'elles se manifestent par leur effet progressif" (E. Durkheim, 1969).

On ne saurait en effet dévoiler la signification de certaines fonctions et pratiques ni leur mode de survivance si on ne réfèrait celles-ci à leur genèse historique. Tout conduit donc à rechercher dans les conditions originaires de constitution et d'évolution de l'institution, "les formes qui une fois nées tendent à subsister à travers le temps soit par une sorte d'inertie soit parce qu'elles réussissent à s'adapter aux conditions nouvelles" (*Ibid.*)

Il n'est pas exclu alors que l'on puisse y déceler les caractéristiques qui sont au fondement des affinités profondes entre le système de l'enseignement hérité et le système de l'enseignement réformé et qui permettent de rendre raison des homologues dessinées plus haut.

Ainsi par exemple la situation faite à la langue arabe dans l'un et l'autre système d'enseignement et conséquemment aux produits qui en sont porteurs — position de subordination vis-à-vis de la langue française — ne revêt tout son sens que si en même temps qu'on la rapporte à la

"distinction traditionnelle des deux connaissances [...] on restitue cette distinction à la situation instaurée par la colonisation qui tendait à enfermer une des deux formations dans la préoccupation exclusive de l'au-delà, et à imposer l'autre comme condition *sine qua non* de l'adaptation au monde" (R. Castel, J.-C. Passeron, 1967 : 183).

De fait, comme le souligne M. Lacherai "la présence du français créait d'emblée une situation contraignante de compétitivité vis-à-vis de l'arabe" (1977 : 466) et assignait à la langue nationale une place subordonnée dont ni les stratégies de sa revalorisation comme outil linguistique privilégié, ni les processus et enjeux qui ont entouré son affirmation, ni les moyens qui lui ont été alloués ne permettent de penser qu'elle peut être remise en question autrement que formellement.

L'héritage : le fait institutionnel, les affinités des valeurs

De même peut-on trouver dans les caractéristiques propres du système français et dans les conditions qui ont prévalu dans son imposition à la société algérienne les principes qui permettent d'éclairer certains traits du système actuel. C'est en effet moins dans le poids numérique des populations locales qui ont été prises en charge par le système exogène que dans le procès de son institutionnalisation que l'impact de l'école française en Algérie se laisse le mieux saisir ; force est de constater à cet égard que les Algériens ont été très faiblement impliqués comme peut en témoigner le très fort taux d'analphabétisme enregistré au lendemain de l'indépendance.

Cet héritage est le produit d'un double mouvement historique : d'une part, l'élargissement de la scolarisation dans le primaire, en dépit de freins jamais totalement réduits et tant de la part de la population locale que d'une partie des fractions dominantes, a pu contribuer à faire "admettre" à une société exsangue en grande partie paysanne vivant un système d'enseignement fragmenté et profondément scolastique, un système d'enseignement laïc et homogène encadré par des spécialistes permanents choisis et formés à cet effet et dont la transmission des connaissances est plus scripturaire qu'orale et les résultats sanctionnés juridiquement (Cf. P. Bourdieu, J.-C. Passeron, 1970 : 71 et 72); d'autre part la mise en place du système de l'enseignement supérieur a, en même temps qu'elle développait des processus d'exclusion, de marginalisation et plus tardivement d'orientation sélective des étudiants algériens, imposé et pérennisé les valeurs qui présidaient au fonctionnement du système d'enseignement français : enseignement élitiste privilégiant au travers d'une relation pédagogique fondée principalement sur le cours *ex cathedra*, les humanités classiques et l'esprit littéraire et voué au culte de l'abstraction du brio et du brillant (Cf. P. Bourdieu, 1966 b, p. 30 et suiv.).

L'effet de cet héritage est d'autant plus profond qu'il n'est pas contrarié outre mesure par les rapports au savoir développés au sein de la société réceptrice. On peut même ajouter qu'il en approfondit certaines caractéris-

tiques. La valorisation des humanités classiques n'est pas seulement le fait de l'enseignement français : "les disciplines littéraires représentent traditionnellement pour les Arabes la forme la plus élevée de la connaissance" écrit A. Miquel (in R. Castel, J.C. Passeron, 1967 : 197). Il n'est pas tout à fait erroné en effet, de relever des affinités entre les valeurs propres au système d'enseignement français et celles qui caractérisent la connaissance dans la sphère culturelle "arabo-islamique". Toutes deux, profondément imprégnées de la philosophie grecque, privilégient l'une et l'autre une forme de pensée spéculative, générale et abstraite; elles se redoublent dans la définition d'une hiérarchie des disciplines dont la rigidité ne semble pas être autrement affectée par les redéfinitions en cours.

Les jugements portés comme les changements envisagés, parce qu'ils restent déterminés de manière inconsciente par les schèmes de pensée et les catégories d'analyse du système avec lequel ils tentent justement de se distancier, ne portent jamais que sur les dysfonctionnements les plus patents. En posant par exemple les problèmes de la professionnalisation de l'enseignement ou de l'adaptation de celui-ci aux réalités nationales, comme celui de la participation des étudiants à la gestion de l'université, ils ne font du reste que suivre en partie le système de l'enseignement français, à travers le questionnement que celui-ci subit dans sa formation sociale originiaire, dans ses multiples réadaptations.

Comme on le voit, faute de mettre à jour, sinon par une référence à une conception évolutionniste et linéaire de l'histoire du système d'enseignement, le principe qui permet de rendre raison de l'identité des fonctions et des pratiques décelées dans des systèmes d'enseignement qui se donnent à l'observateur comme totalement opposés, oblige à produire la constellation des faits et d'indices qui soient réellement explicatifs des affinités électives entre l'un et l'autre système. Ces faits se manifestent d'abord dans les modalités d'imposition de l'école française en Algérie surtout en son premier degré, ils se laissent ensuite appréhender dans les fonctions assumées par celle-ci principalement en son niveau supérieur et ils ne se comprennent totalement que rapportés aux normes et valeurs culturelles et éducatives de la société réceptrice.

2. L'Université héritée : rupture et continuités

Conjoncturellement 1971¹ a pu apparaître comme la date de naissance d'une université algérienne proprement nationale qui ne devait plus rien au colonisateur; sans doute persistait-il ici et là quelques séquelles d'ailleurs toujours nommées comme étant la cause des maux de l'Institution, mais l'heure était aux ruptures sur tous les fronts. Des textes politico-juridiques -

1. 1971, année de la promulgation du texte juridique portant réforme de l'enseignement supérieur. C'est aussi la même année qu'ont été promulgués les textes portant Révolution agraire et Gestion socialiste des entreprises.

chartes et ordonnances de la révolution agraire et de la gestion socialiste des entreprises - s'engageaient à transformer radicalement les relations socio-économiques, l'université ne pouvait être en reste.

Rétrospectivement cependant, la réforme de 1971, bien que modifiant profondément le paysage universitaire, s'inscrit à notre sens dans le droit fil de processus qui sont déjà configurés dans l'université héritée. Nous voudrions donc affirmer ici qu'au delà des ruptures déclarées il y a une continuité de fait avec à la fois ce qui a précédé et ce qui va advenir. La réforme de 1971 n'est donc pas une parenthèse, progressiste selon la lecture politique que l'on pourrait faire de la période, qui aurait disparu avec les conditions socio-économiques et politiques qui l'expliquaient, elle est, nous semble-t-il, l'affirmation d'une société culturelle à deux vitesses déjà configurée, dont les élites sont déjà là mais à qui il manque les troupes.

Le poids de l'idéologie

On ne peut s'empêcher aussi de relever le caractère fortement idéologique des enseignements délivrés dans une Université de transition (1962-1971) largement encadrée par des enseignants coopérants français¹ dont les approches baignent dans un environnement marxiste, tiers-mondiste et ne sont nullement tempérées, bien au contraire, par un militantisme anti-colonial, qui pour ne pas être récent pour certains n'en est pas moins fortement engagé.

C'est l'époque de grands débats sur l'autogestion, sur l'impérialisme (cf. *L'impérialisme*, 1970), sur les voies du socialisme, sur les stratégies de développement et sur la libération nationale. Les enseignants² comme une bonne part des étudiants se retrouvent tout à la fois dans les instances de décision politico-économique, et dans l'université. Cette dernière n'apparaissant souvent que comme légitimation *a posteriori* d'exercices de pouvoir et de compétences acquises sur le terrain. De plus le seul fait d'être étudiant, dans le contexte de pénurie de cadres, se révélait être gratifiant, *a priori* — avant toute certification —, pour exercer dans les secteurs socio-économiques.

Le processus engagé sous l'université coloniale, instrumentalisation de l'Institution, perméabilité de celle-ci à l'idéologie dominante, se trouve ici, justement par réaction si l'on peut dire par rejet, approfondi. Sans triompher, l'idéologie gagnait très vite du terrain d'autant que toute la société sortie de la guerre était encore sensible à la mobilisation politique. Tout cela n'était pas sans écho sur le mouvement syndicaliste estudiantin partagé entre une

1. Dénommés Pieds-rouges par opposition aux Pieds-noirs, jeunes enseignants autogestionnaires ou vieux militants anti-coloniaux.

2. Nombre d'enseignants étaient conseillers de ministères techniques. Ainsi A. Tiano, Peyregua et G. de Bernis auquel on doit la théorisation du modèle de développement algérien.

inféodation politique produite par les contraintes de l'histoire et une volonté autonomiste¹.

Le contrôle politique de l'institution

L'Université connaissait, à partir du coup d'Etat de juin 1965 et jusqu'à la réforme de 1971², une série de grèves et de manifestations dures³ dont le caractère patent s'avérait en dépit des déclarations de ses leaders⁴, plus politique que strictement corporatiste; jusque là — en 1965 — l'université est l'objet d'un consensus de la part de l'ensemble des acteurs sociaux. Certes les étudiants ont eu maille à partir avec le pouvoir Ben Belliste⁵ mais globalement aussi bien le syndicat étudiant (UNEA)⁶ en "accord critique" avec la voie choisie, que les masses estudiantines ou le pouvoir politique et la société civile s'accordaient sur un *modus vivendi* à propos de l'Université. Pour la petite bourgeoisie issue de la colonisation, l'institution apparaît comme le moyen par excellence d'asseoir et d'élargir sa domination; pour les couches sociales prolétariques et paysannes légitimées par la lutte armée qui investissaient l'Etat, elle est la clé de délivrance du label de compétence qui leur manquait et auquel leur passé devait donner comme naturellement droit (*In : Révolution Africaine* n° 308, 17-23 déc. 1970). Pour l'Etat naissant, elle devait produire des cadres dont la société avait grandement besoin; pour les classes populaires elle apparaît, même si elle est encore lointaine, plus accessible puisqu'elle n'était plus la propriété des colons et était investie par "les Algériens" dont certains, peu nombreux, étaient de la même extraction sociale qu'eux.

Ce consensus, cependant, ne tardait pas à s'effriter sous l'effet d'un double mouvement. Celui d'abord d'étudiants de plus en plus radicalisés par une institution fortement politisée et qui s'opposait parfois violemment à un pouvoir entaché d'illégitimité puisque issu d'un coup d'Etat militaire; ensuite celui né de la volonté d'un pouvoir politique de contrôler, idéologiquement et politiquement, une institution qui lui échappait et qui représentait une force de contestation d'autant plus inadmissible qu'elle lui paraissait toujours définie de manière exogène.

1. Voir à ce propos G. Perville, 1984.

2. Les revendications étudiantes ne vont pas cesser avec la dissolution de l'UNEA en janvier 1971 mais elles vont connaître un changement qualitatif à partir de la promulgation de la Révolution agraire et de la création de l'UNJA en 1975.

3. Grèves et manifestations en février 1968, décembre 1970; au début de janvier 1971 la police investit les universités et procède à l'arrestation de nombreux étudiants. Voir *El Moujahid*, 3, 4, 16 janv. 1971. Pour une chronologie plus détaillée voir G. Grandguillaume, 1981, pp. 464-470.

4. L'UNEA va surtout mobiliser sur les conditions de vie et d'études.

5. Arrestation par le pouvoir Ben Belliste en août 1964 du président du 6ème congrès de l'UNEA en pleine séance de débat.

6. Cf. les déclarations de soutien critique de H. MOUFFOK président de l'UNEA, in : "Bulletin mensuel de la section d'Oran", *l'Étudiant algérien*, n° 4, mai 1964, pp. 5 et s.

Ainsi partait de celui-ci une dénonciation d'une université "qui était restée une citadelle du colonialisme"; "j'ai donc décidé, dira Boumédiène, de la prendre d'assaut" (*Ibid.*). Transparaît là ce qui va être jusqu'à la réforme, le leitmotiv du discours politique confronté à la contestation estudiantine; "l'Université actuelle est une sorte de ghetto" ajoutait Boumédiène avant de poursuivre "les jeunes sont bombardés d'idées et de théories qui ne répondent en rien à nos réalités nationales, ni d'ailleurs à leurs propres besoins, nous allons détruire ce ghetto" (*Ibid.*). Ces présupposés réformistes en gestation, "il faut briser les structures actuelles de notre Université, qui n'est pas une Université algérienne parce qu'elle demeure éloignée des réalités nationales" (*Ibid.*) cachaient mal cependant une opération politique.

En fait de démantèlement, il s'agissait tout simplement de dissoudre l'organisation autonome des étudiants, ce qui fut fait le 16 janvier 1971. Les étudiants ainsi mis au pas en attendant d'être remobilisés pour soutenir la révolution agraire, les enseignants encore trop peu nombreux pour s'opposer à l'orientation des réformes, le pouvoir pouvait s'attaquer à l'Institution pour la redéfinir en conformité avec son modèle économique de développement.

L'unanimité semblait faite autour d'un système d'enseignement réapproprié par la société et réorienté vers les besoins de celle-ci. Il apparaissait clairement, et le mouvement revendicatif estudiantin avait fonctionné jusque là comme un aiguillon et un repoussoir, que l'université malthusienne, élitiste, citadelle dominée par les idéologies exogènes (néo-colonialisme et marxisme) devait disparaître.

3. La réforme de l'enseignement supérieur : la réforme des structures, le maintien des fonctions

D'abord le texte qui veut induire une rupture avec le système légué par le colonialisme a été produit en dehors de la communauté universitaire, par des consultants étrangers ¹ plus soucieux d'alignement sur le modèle occidental formel que d'enracinement dans les réalités nationales à l'envi revendiqué par le politique.

Ensuite s'il y a bien une opportunité politique locale à la production du texte de la réforme, 1971 étant comme on l'a vu l'année des ruptures, de l'inscription dans les faits du modèle de développement algérien, il nous faut remarquer que la réforme des enseignements est dans l'air du temps un peu partout et que le projet algérien n'est pas sans être influencé par l'après mai 68 ² qui a vu poser la question de l'éducation et de la culture au cœur de la question sociale.

La généralisation du double réseau (arabisé/francisé) dont les effets à long terme vont s'avérer plus importants que la réforme des structures ne

1. Belges et Américains.

2. Notamment par la loi d'orientation d'Edgard Faure.

pouvait cependant cacher pour l'heure que les transformations qui touchaient les rythmes scolaires, les structures, la pédagogie, le contrôle des connaissances, les programmes, la participation s'inscrivaient avant même la question de l'adaptation aux changements socio-économiques dans le droit fil de l'*aggiornamento* des systèmes d'enseignements "du centre".

Pouvait-il en être autrement alors que le modèle de développement lui-même était théorisé de l'extérieur¹ et que le système d'enseignement français référent obligé opérait sa mue².

Ainsi la définition exogène en laboratoire ne pouvait qu'être grevée tout à la fois par les conditions socio-économiques conjoncturelles — la réforme n'anticipe à aucun moment, elle suit les transformations en cours dans la société — et les conditions générales qui prévalent dans le fonctionnement de l'Institution.

Ce double décalage — historique et institutionnel — va inscrire des limites aux mesures réformatrices qui vont venir se plaquer sur le système en vigueur sans autre effet que d'en accuser les traits négatifs et de le mener à une hybridation fossilisante.

Il n'y a là rien moins qu'une évidence, pour peu que l'on ne s'enferme pas dans des schémas d'évolution sociale tout faits, dans un volontarisme tous azimuts, dans des dogmes politiques. Il y a bien un effet propre à l'Institution à prendre en compte. L'université n'est pas un lieu neutre, elle n'est pas pur réceptacle de ce qui lui advient de l'extérieur, elle a une logique propre irréductible aux autres logiques institutionnelles (Cf. P. Bourdieu, J.-C. Passeron, 1970). Force est de constater que le mode par lequel elle enregistre les déterminations externes est essentiellement réinterprétatif. Cette réinterprétation définie à l'intérieur des cadres sociaux traditionnels traduit toujours une continuité de fond et de fonctions : un enseignement fortement idéologisé, instrumentalisé, s'inscrivant dans un procès de contrôle politique de l'Institution et de la production des élites.

Sans doute les dispositifs mis en œuvre visaient-ils une rupture avec le passé mais force est d'admettre à l'analyse qu'ils n'ont fait qu'approfondir les traits passés et les contradictions de l'Institution.

Un enseignement atomisé

Un des objectifs premiers, visé dans les faits par la réforme de 1971 et qui la définit très rapidement aussi bien du point de vue formel que temporel — rythmes scolaires différents —, est la rupture avec l'annualisation du curriculum.

Cette annualisation est dénoncée dans les textes comme étant peu "flexible" (Cf. Discours de M. Mohamed Sedikk Benyahia, 1971), à présumé linéariste, les matières "se succédant dans un ordre logique" (*Ibid.*)

1. Cf. *supra*.

2. Sur les changements et les invariants du système français voir J.-C. Passeron, 1986, pp. 317-419.

sans exigences pédagogiques, ne réalisant pas d'économie de temps et surtout prédisposant au "bachotage" en fin d'année.

L'organisation qui se met en place veut développer par conséquent un autre rapport au temps qui ne serait rien d'autre qu'une nouvelle pédagogie. L'année va être divisée en semestres, ceux-ci "sont choisis comme unités selon la nature, la quantité, l'articulation, la coordination des enseignements qu'ils doivent contenir" (*Ibid.*). Le semestre est lui même subdivisé en sous-unités "cohérentes et intégrées" ou modules d'enseignement ¹.

Plus souple, facilitant les passages d'un enseignement à un autre selon la demande, évitant "l'engorgement des parcours de formation" (M. S. Benyahia, 1971 :17) la modulation apparaît ainsi pour les réformateurs comme l'organisation à même de rentabiliser un système caractérisé jusque là comme pléthorique, figé, articulé sur des enseignements lourds, peu facilement digérables surtout lorsqu'ils font l'objet d'un examen final "couperet".

Il n'est pas peu paradoxal, alors, de remarquer qu'une décennie après la mise en place de la réforme c'est vers ce système si décrié que l'on revient ². Entre temps, il est vrai, on avait constaté, les autorités pédagogiques plus que les politiques ³, que la réforme avait procédé à travers la modulation à un *émiettement* du savoir.

La modulation avait fait éclater des champs homogènes de la connaissance en autant de domaines qu'il y avait d'enseignants ⁴. Du fait de la semestrialisation, la durée dans laquelle devait être donné l'enseignement, souvent moins de trois mois par semestre, s'avérait nettement insuffisante pour traiter en profondeur certaines connaissances ; les programmes devant impérativement être bouclés, ceux-ci étaient ainsi livrés de manière superficielle. On était loin du savoir encyclopédique mis en cause dans les attendus du texte de 1971 ; avait cours un ersatz de savoir déterminant chez les étudiants à travers des images stéréotypées, des convictions d'autant plus ancrées que l'élève n'était pas outre mesure conforté — le poids du volume horaire, la multiplicité des modules, aidant — par des travaux personnels, par des recherches en bibliothèques ⁵. D'ailleurs ceux-ci étaient pratiquement impossibles à mener tant les conditions matérielles, pédagogiques et de vie — reprographie défailante, ouvrages rares, bibliothèques saturées, entreprises verrouillées pour cause de secret bureaucratique, terrains "fuyants", transports dysfonctionnels, logements surchargés — se dégradaient à une allure vertigineuse.

1. Les modules sont l'équivalent des unités de valeur de l'université française.

2. Cf. *infra*

3. Les récentes dispositions ne sont pas du point de vue du politique une reconnaissance de la faillite des anciennes mais un réajustement, une rationalisation de ce qui existait.

4. La multiplicité des modules, le faible encadrement a contraint certains enseignants, pour accomplir leur volume horaire, à enseigner des spécialités qui étaient hors de leur compétence. Cf. *infra*

5. Celles-ci vont être interdites, à cause du nombre, aux premières années ; les autres étudiants n'y auront droit que sur la base de distribution de jetons.

La progression modulaire : le contrôle des connaissances prend lieu et place de la transmission des connaissances

La semestrialisation en effet s'avérait à l'épreuve encore plus lourde à gérer, autant pour les étudiants que les enseignants ou l'administration. Le contrôle des connaissances ainsi que la progression modulaire apparaissaient comme les véritables goulots d'étranglement de l'ensemble du système mis en place. Si l'on conçoit que chaque étudiant doit suivre six modules, c'est-à-dire six enseignements dont le volume horaire moyen est de 75 heures semestrielles, et que chaque module fait l'objet d'un contrôle continu qui combine à la fois des interrogations écrites ou orales portant sur les cours théoriques, des séances d'exercices préparés ou non préparés portant sur des applications des cours, des travaux de recherche, des devoirs de synthèse sur table ¹, on voit rapidement que le temps imparti aux enseignements se réduit à une peau de chagrin; c'est en effet à plus de trente contrôles en moyenne, que sont soumis les étudiants pendant un semestre. Il faut ajouter que certains examens reproduisent les formes du contrôle dit "traditionnel" puisque les partiels et les devoirs de synthèses dont les coefficients sont les plus élevés se déroulent en amphithéâtres dans des conditions voisines de celles de l'examen de fin d'année. Si l'on ajoute que la vraie rentrée universitaire a lieu à la fin octobre — septembre et la moitié d'octobre étant consacrés aux rattrapages d'examens — et la sortie à la mi-janvier pour le premier semestre — la deuxième quinzaine de ce mois étant réservée à la préparation des examens de synthèse —, on comprend que le contrôle des connaissances ait eu tendance à remplacer la transmission des connaissances. Le bilan de l'application de la réforme de l'enseignement ² comme les conclusions des conférences pédagogiques ³ sont à cet égard révélateurs des critiques adressées au nouveau système d'examen :

"le contrôle continu des connaissances [notent les enseignants de droit] apparaît souvent comme une multiplication d'épreuves de toutes sortes qui mobilisent les étudiants deux mois sur trois durant le semestre [...] Le contrôle qui devait éviter le bachotage et permettre une évaluation sérieuse de la progression des étudiants se réduit à un système de contrôle lourd [...] Au lieu d'éviter les déperditions, il semble les multiplier [...] Au lieu de supprimer toutes les tensions, anxiétés, liées aux formes classiques d'examenation ils les approfondit" ("Bilan de l'application de la réforme", 1978, p. 18).

1. Cinq types de contrôles sont programmés pour chaque module. Cf. Circulaire n° 3 portant expansion du contrôle continu des connaissances en application de l'arrêté du 25 août 1971, et aussi BENACHENOU, 1980, p. 17; *Revue de l'Université*, n° 3, pp. 13 et s.

2. Voir "Bilan de l'application de la réforme", Institut de Droit d'Alger, doc. ronéoté, 1978.

3. Les conférences pédagogiques, 1ère et 2ème conférences (Rassemblement national d'étudiants délégués, d'enseignants, d'administrateurs, de gestionnaires de l'enseignement supérieur où furent débattus les problèmes du secteur), s'attardèrent sur les dysfonctionnements engendrés par le contrôle.

A l'étudiant bachoteur de l'ancien système est substitué un étudiant "machine à concourir" à vide. Ce système de "matraquage" tend selon la Section syndicale de l'université d'Alger "à pénaliser les étudiants salariés, et n'accorde aucun temps libre aux autres étudiants [...] leur réflexion critique étant du même coup inhibée" (*In* : "Où en est la réforme de l'enseignement supérieur?", 1975, p. 3).

Le savoir encyclopédique développé par le système traditionnel trouvait ici son achèvement : la modulation, en multipliant les enseignements, augmentait les charges pédagogiques des étudiants et des enseignants en en accusant le caractère superficiel et mnémotechnique; obligés d'ingurgiter le maximum de connaissances en peu de temps, *les étudiants se focalisaient par là sur des mots clés, des notions fétiches, des formules raccourcies, des noms références et développaient des stéréotypes.*

De la même façon la progression pédagogique devait assurer par rapport au système d'examen traditionnel une plus grande souplesse, une meilleure fluidité.

Concrètement, donc, l'étudiant peut avancer d'un semestre sur l'autre et s'inscrire aux modules qu'il veut, à l'exception de ceux à pré-réquisition, tout en traînant des modules non acquis qu'il doit en principe repasser le semestre suivant. Les présupposés des réformistes sont à cet égard clairs :

"l'étudiant [écrit le conseiller du ministre de l'Enseignement supérieur] qui n'a pas obtenu un module au cours d'un semestre ne doit pas attendre une année universitaire entière avant de suivre de nouveau ce module et d'y subir les épreuves de contrôle continu de connaissance, il peut dès le semestre suivant réparer son échec" (M. Benachenou, p. 17).

On voit ainsi très rapidement à quelles situations inextricables doit répondre l'institution : la gestion pédagogique et administrative des retards de plus en plus alourdis par l'accroissement du nombre va générer un enseignement double qui s'avère très au dessus des moyens autant matériels qu'humains d'une université en gestation. Les répétitifs de plus en plus délaissés par les enseignants focalisés sur leurs enseignements principaux¹, abandonnés par nombre d'étudiants inscrits dans une spirale de la fuite en avant, n'existeront plus que lors des examens de rattrapage, véritables moments de braderie pour certains. De même la pré-réquisition est au fondement de piétinements durables dans le cursus : la non-acquisition d'un module pré-requis peut obliger à refaire une année complète. Les autorités, devant le blocage du système, vont très vite "faire sauter" la pré-réquisition ouvrant par

1. La section syndicale de l'université d'Alger-Centre va dénoncer "cette situation inadmissible, qui se traduit par le report indéfini de bon nombres de modules au titre de dette [...] la progression normale de l'étudiant se trouve ainsi entravée de fait et ce d'autant que l'enseignement répétitif n'est pratiquement pas assuré". *Où en est la réforme de l'enseignement supérieur ?*, 1975, p. 2.

là la voie à un "passage libre" ¹ qui ne va, en réalité, qu'accentuer "l'endettement" ².

Le principe de la progression modulaire pour être général n'en est pas moins variable dans ses applications. Il dépend tout à la fois du caractère de la discipline et de l'état des rapports de force entre les enseignants, les étudiants et l'administration. On peut déceler ainsi une hiérarchie d'autorité dans la sélection selon que l'on va de médecine, études sélectives, aux lettres, plus ouvertes. Cependant quelles qu'aient pu être les modalités d'application du système de progression modulaire, la rigueur de son suivi, les fluctuations de la notation des étudiants, force est de remarquer que ce système, loin de faciliter et de rationaliser la marche et l'avancée des études, engorgeait les parcours. Plus même, il multipliait à l'envi les examens de rattrapage et produisait des situations pédagogiques kafkaïennes ³, d'autant plus confuses que les défaillances aux rattrapages s'accroissaient et que les sessions se multipliaient.

Partis d'une volonté de lutter contre les redoublements et les déperditions, les réformateurs voyaient leur organisation déboucher sur des aberrations fonctionnelles où la persistance dans les études n'était plus mesurable ⁴.

Ainsi les contradictions du système de progression ne cesseront de se développer au fur et à mesure de la montée en nombre des étudiants. En plus du bachotage, la progression modulaire aura ajouté à l'ancien système, l'éclatement et la superficialité. La situation "arrange" bien les étudiants; ceux-ci, outre l'illusion d'une progression normale dans leur cursus, croient toujours, confortés par une examination prise par le temps et le nombre, pouvoir obtenir le moins - les modules de première année - en ayant le plus - les modules de fin de cursus. C'est tout l'inverse d'une progression dans l'investissement des connaissances auquel arrive cette organisation. Il n'est pas étonnant alors d'avoir des étudiants qui peuvent parler de tout sans rien connaître de bien profond. Les dégâts s'avèrent encore plus dramatiques lorsque les langues ou la langue d'enseignement ne sont pas autrement maîtrisées et que les étudiants ont l'illusion de la participation.

1. Pondéré simplement en 1976, avant le retour à l'annualisation, par l'obligation d'obtenir la moyenne au module.

2. Selon les termes mêmes qui vont être en vogue dans le langage étudiant et qui vont les amener à s'identifier, du point de vue de leur situation pédagogique "misérable", au monde misérable du sous-prolétariat.

3. Par exemple, des étudiants en fin de licence vont avoir en dette des modules de première année.

4. L'exclusion étant abolie, sauf pour faute grave, les réorientations supprimées, "l'endettement" cumulatif, certains étudiants mettaient plus de dix ans à obtenir une licence.

Les structures de participation : gestion pédagogique, gestion politique ; conflits latents, consensus apparents

Sans doute les réformateurs avaient-ils pressenti les "dangers" de la modulation intégrale. Ils avaient en effet prévu dans le dispositif de mise en œuvre des procédures d'intégration autant horizontales que verticales.

Au titre de la pédagogie, deux institutions clés — l'équipe pédagogique et le comité pédagogique ¹ — complétaient l'organisation en s'assignant comme fonctions de lier les enseignements entre eux à la fois sur le plan de l'harmonisation des contenus et des modalités de contrôle. Ces lieux étaient définis comme des centres de production d'un enseignement réellement pluridisciplinaire fondé sur des problématiques communes et des démarches interpellatives les unes des autres. Très vite cependant, les équipes pédagogiques, comme les comités pédagogiques, pris dans un faisceau de contradictions, s'avéraient impuissants à développer une pédagogie réellement novatrice.

Dépourvues de moyens, écartelées entre des représentations de la pédagogie d'enseignants de statuts et niveaux différents, traversées de faux débats parce que mauvaises querelles idéologiques, noyées dans des procédures de contrôle d'Université de masse, de plus en plus désertées par des enseignants le plus souvent cumulards ², les équipes pédagogiques n'apparaissaient plus à la fin des années 70, des lieux de transdisciplinarité, d'échange, de communication entre les disciplines et les spécialistes, entre les points de vue et les méthodologies ; ils étaient moins encore des espaces de convivialité. La mise au point de démarches démonstratives communes avortait le plus souvent à cause de querelles stériles d'appartenance idéologico-politiques. Les équipes pédagogiques

1. L'équipe pédagogique réunit les enseignants des cours magistraux d'une discipline et les assistants chargés des travaux dirigés. Certaines équipes réunissaient tous les enseignants de disciplines apparentées. Ainsi en Droit l'équipe pédagogique de conférence de méthode réunit les enseignants des cours magistraux de sociologie, d'économie politique, d'introduction au droit, ainsi que leurs assistants. Leur rôle est de discuter des contenus de l'enseignement, de définir le programme des travaux dirigés, d'établir le calendrier du contrôle continu et d'en préciser les modalités. Cf. circulaire n° 298 du 13 oct. 1980.

Le comité pédagogique de semestre réunit tous les enseignants, les représentants de l'administration, des représentants élus des étudiants. Il traite de l'ensemble des problèmes pédagogiques du semestre et surtout reçoit les doléances des étudiants quant aux enseignements délivrés. Voir circulaire ministérielle d'octobre 1972 portant création des comités pédagogiques de coordination, circulaire n° 0200-62 du 31 oct. 1972.

2. Surtout en Droit et en Médecine. Le cumul a été pendant toute la période pratiqué par les enseignants des autres disciplines (économie, sociologie, psychologie etc.), surtout pendant les années de boom pétrolier, les entreprises recrutaient à tour de bras. Il reste encore largement pratiqué aujourd'hui notamment par les enseignants de droit.

vont dépérir petit à petit et n'exister que comme alibis pour l'administration ou certains groupes politiques¹.

De la même façon, les comités pédagogiques, déclarés véritables chevilles ouvrières de tout l'édifice de la réforme, qui auraient pu être des lieux par excellence sinon de la production du consensus du moins des dialogues étudiants-enseignants, ont été très tôt pris au piège d'un débat inégal entre des enseignants jaloux de leurs prérogatives, d'autant moins enclins à réadapter, à réajuster leurs enseignements qu'ils étaient généralement novices et des étudiants d'autant moins autonomes et revendicatifs qu'ils étaient proches du cénacle.

Ainsi inscrits dans une tactique de la représentation qui n'était globalement rien d'autre qu'une stratégie de l'identification, c'est-à-dire celui d'un apprentissage des pratiques discursives et des comportements intégrationnistes verticaux, les étudiants délégués² se coupaient littéralement de la masse et ne représentaient plus finalement qu'eux mêmes.

Tant que la vague démographique scolaire n'avait pas encore littéralement noyé l'Institution, c'est-à-dire tant que les problèmes d'infrastructure de vie estudiantine n'avaient pas atteint un seuil critique — cela à peu près jusqu'aux années 80 —, les comités pédagogiques avaient pu représenter à défaut d'une instance de créativité, de novation pédagogique, un canal de gestion des problèmes matériels et de contrôle politique des étudiants qui a relativement rempli son rôle.

Cependant, dotés de pouvoirs strictement consultatifs³, contenus par l'administration dans un rôle de chambre d'enregistrement des doléances, débordés pas les problèmes matériels, investis à l'occasion du développement du volontariat de la révolution agraire par des étudiants de plus en plus politisés et souvent sectaires⁴ qui poussaient aux enchères et éloignaient des débats "réellement pédagogiques", les comités pédagogiques s'enfonçaient graduellement dans les querelles d'écoles et d'obédiences qui allaient avoir raison d'eux ; si bien que leur utilité était souvent questionnée⁵ et que leur fonctionnement en l'état, s'il satisfaisait

1. Notamment le PAGS, Parti de l'Avant Garde Socialiste, ancien PCA, qui va défendre ce qu'il appelle les "acquis" de la réforme en mettant en exergue le rôle mobilisateur des comités pédagogiques

2. Élus par leurs pairs au niveau des modules.

3. Les CP n'ont qu'un pouvoir consultatif selon les textes. Ils ne prennent aucune décision. En fait ils vont établir le calendrier des multiples examens et se contenter de propositions à présenter à l'administration à laquelle revient le dernier mot.

4. Globalement les étudiants qui vont participer aux campagnes de volontariat de la révolution agraire s'inscrivent dans une mouvance communiste. Ils sont proches du PAGS.

5. Ainsi tous les bilans de la réforme mettent en cause le fonctionnement des CP : *"Devant le rétrécissement progressif et continu de cette structure, n'est-on pas en droit de se demander quelle est son utilité ?"* écrivent les rapporteurs de l'Assemblée générale des enseignants de l'Institut de Droit, in : Bilan de l'application de la réforme de l'enseignement, 1978, p. 17.

l'administration en tant que lieu de fixation des contradictions¹, était dénoncé par certains enseignants et certains étudiants.

L'écèlement ainsi ne pouvait tarder. Pris entre le poids du nombre et une surpolitisation des débats, n'ayant pas les moyens de leurs ambitions initiales, négligés par l'administration qui les tenait en haute suspicion et ne les revivifiait ou relançait que dans les conjonctures de crises aiguës², de plus en plus désertés par les enseignants lassés d'être souvent remis en cause dans leurs présupposés idéologiques, les comités pédagogiques ne vont plus être ritualisés que dans le langage.

L'enseignement en solitaire apparaît à partir de là comme l'enseignement même. En multipliant les lieux de visibilité, d'échanges, les textes présupposaient un rapprochement de l'enseignant et de l'enseigné ; cependant la sous-évaluation quantitative et surtout qualitative des moyens et des conditions de déroulement de l'action pédagogique aboutit à des situations de laisser-aller fortement démobilisatrices de la communauté universitaire. Les enseignants, qui sont d'ailleurs mal préparés à celle-ci vont se réfugier dans les cours *ex cathedra*. Même les travaux dirigés, compte tenu de la défaillance des moyens de reprographie et la quasi-absence d'ouvrages de référence, ne vont être que de longs soliloques d'enseignants désemparés³. De même la vie estudiantine ne cesse de se dégrader : cités universitaires asphyxiées, nourriture déplorable, bibliothèques saturées, ouvrages inexistantes, les études deviennent de plus en plus un pis aller.

On le voit l'émiettement semble complètement réalisé par la réforme ; non pas que le système antérieur apparaissait plus intégré, mais la modulation développait contre un enseignement de continuité, de "longue durée", un enseignement fragmenté, pris par le temps, où l'investissement en connaissances tournait toujours court.

Sans doute l'enseignement dit traditionnel était-il aussi non-articulé, mais le manque de liens, de passerelles entre les différentes disciplines, apparaît sans commune mesure avec ce que va réaliser la réforme. A l'opposé d'une pédagogie fondée sur un continuum, où les enseignements s'ils ne se développaient pas dans une logique d'interdisciplinarité présupposaient une linéarité et tout de même une relative articulation⁴ et une progression non

1. L'administration tient au maintien de ces structures — d'ailleurs elle va en constituer d'autres plus larges — sans prendre en considération leurs propositions. Ainsi les rapporteurs de l'Institution de Droit s'élèvent contre le fait que *"les propositions des CP n'ont jamais été discutées par l'administration"*. Bilan de l'application de la réforme de l'enseignement, p. 17.

2. Au moment des grèves notamment. L'administration renvoyait à ces "lieux de dialogue". Les étudiants vont vite comprendre l'inanité de ces institutions et ils vont de plus en plus s'adresser directement aux responsables politiques, notamment le ministre de l'Enseignement supérieur lui-même.

3. Tous les bilans de la réforme tirent la sonnette d'alarme sur les moyens mis en œuvre. Cf. "Bilan de l'application de la réforme de l'Institut de Droit", 1978; cf. aussi les conclusions de la "Conférence pédagogique nationale", Alger, doc. ronéoté.

4. Certains enseignements ne pouvaient se développer que grâce au socle que leur fournissaient certains autres.

limitée par le temps, la modulation se traduit dans sa mise en place, du fait de la durée extrêmement courte dans laquelle est donnée un enseignement et du découpage auquel celui-ci est soumis, par un îlotage du savoir, par son inachèvement et sa superficialité patente. Les multiples expériences pédagogiques qui ont pu affecter les étudiants tout au long de leur scolarité trouvent ainsi, dans *l'enseignement "en miettes", confirmation et redoublement*.

L'éclatement des savoirs n'est pas seulement le fait d'une réorganisation du temps pédagogique ou d'une multiplication des instances de négociation pédagogique, il est aussi et surtout le produit d'une certaine conception des connaissances, d'une certaine vision des contenus.

4. Les contenus : science et Idéologie, ou la prégnance d'une certaine Idéologie de la science

Le rejet des sciences sociales occidentales

"L'Algérie n'a que faire de diplômés formés dans leur pays mais qui ne portent pas les marques des préoccupations des problèmes, des options de leur propre pays."

Le ton est donné dans la conférence de presse du ministre de l'Enseignement supérieur présentant "sa" réforme (*in : La réforme de l'enseignement supérieur, 1975, p. 12*). L'exigence de l'heure est que l'étudiant "porte les marques de sa nation" (*Ibid.*). Aussi l'orientation est-elle claire : recentrage culturel, intégration dans la nation, adaptabilité des formations, rupture avec le théoricisme et l'abstraction par un praticisme et un empirisme tous azimuts. Si jusque là les programmes enseignés péchaient, selon les réformateurs, par leur "extranéité", la réforme des contenus se devait de les "rapatrier", de les enraciner. Pour cela, il y a d'abord nécessité de "décoloniser les sciences de l'homme" (M. S. Benyahia¹, 1975, p. 9). Celles-ci ont été longtemps solidaires de l'entreprise de colonisation et par là même elles sont entachées d'illégitimité. "L'ethnologie qui a participé totalement du système colonial dont elle est la création et dont elle a accepté les présupposés" (*Ibid.*, p.4) est visée en premier. "La décolonisation a [aussi] des aspects scientifiques. Le rejet de l'ethnologie comme discipline d'étude propre aux pays en voie de développement en est un" (*Ibid.* p. 9) Le certificat d'ethnologie qui avait cours dans l'ancienne faculté de Lettres et Sciences humaines va être en conséquence supprimé, la discipline étant considérée comme "désuète dans ses méthodes et ses conclusions scientifiquement peu valables parce que généralement fondées sur des postulats contestables" (*Ibid.* p. 9). Les autres

1. Ministre de l'enseignement supérieur et de la recherche scientifique.

disciplines — "philosophie, histoire, langue et culture arabes" (*In : La refonte de l'enseignement supérieur*, 1971, p. 36). — doivent être "décontaminées" ¹. L'enseignement est aussi appelé à lutter en premier lieu contre "toutes les formes d'aliénations dans la formation de l'esprit" (*Ibid.* p. 35). L'université doit amener l'étudiant à "imprégner ses diplômes de la réalité vécue, en leur faisant porter la double estampille de l'action révolutionnaire et du travail intellectuel" (M. S. Benyahia, 1975 : 11). Ce volontarisme politique apparaît tout à la fois comme une volonté de récupérer l'activisme étudiant à son sommet, autour des années 70, et d'instrumentaliser l'Institution. Cette affirmation du politique ne pouvait se faire que par une dénonciation des vecteurs scientifiques de la domination culturelle coloniale et subséquemment par la production d'une définition de contenus d'enseignement symétriquement opposables à ceux qui perduraient de cette période. La réforme des programmes et des contenus avait ainsi démarré sur des présupposés éminemment politiques.

Ainsi le rejet sans nuances des sciences de l'homme, qui avait cours dans la période d'avant la réforme, n'a de pendant, dans la période qui suit, que dans la volonté de recentrage, de ressourcement des enseignements. Ceux-ci doivent participer à

"l'élaboration d'une culture nationale progressiste et révolutionnaire. Elle se préoccupera d'insérer dans l'actualité du siècle toutes les valeurs reconnues nationales, de conférer à notre culture rationalité, efficience, esprit de création, toutes qualités aptes à enraciner l'information, à transformer la vie, à désaliéner les structures mentales" (*La refonte de l'enseignement supérieur*, p. 35).

Science et engagement politique

Il ne fait pas de doute que la science qui aura cours doit être "engagée [...] et [être] une arme privilégiée de la libération des peuples du Tiers-monde" (M. S. Benyahia, 1975, p. 9). Il y a, dans les présupposés politico-idéologiques de la réforme, une définition fanonienne, mythique, des principes à la base de la reformulation des contenus de l'enseignement. Le monde rural doit être privilégié dans le traitement scientifique :

"l'étude sociologique dans une perspective dynamique du rôle que les masses rurales peuvent jouer dans le démarrage est essentiel [...] négliger la paysannerie pour ne s'occuper que du développement des secteurs socio-

1. Selon le mot employé (*La refonte de l'enseignement supérieur*, p. 36). Les termes employés comme la procédure en qualifiant de "*suspectes*" certaines sciences (*op. cit.*, p. 36) vont entacher de manière indélébile celles-ci et par extension ceux qui vont s'y frotter. Cette manière de voir a pu faire le lit de la dénonciation intégriste actuelle des "*sciences occidentales*" et de ceux qui en seraient les vecteurs de diffusion, les intellectuels francophones.

économiques les plus avancés, constitue, selon le ministre, le refus du progrès pour l'ensemble du peuple" (M.S. Benyahia, 1975 : 9-10).

La réforme va donc traduire cette double vision d'un enseignement à la fois engagé et pratique : "notre volonté de transformer radicalement les structures sociales, énonce le ministre, ne peut s'accommoder de pures abstractions" (*Ibid.* p. 9). Défini idéologiquement, l'enseignement se doit d'être "adapté" — maître mot — à la réalité.

"On abolira dans toutes les sections [prévoient les mesures pour la première rentrée de réforme] l'ensemble des matières qui surchargent dangereusement les programmes (langues mortes et formes archaïques des langues vivantes) et tous les archaïsmes (histoire de la philosophie notamment) au profit des problèmes et des *questions d'actualité* (C'est nous qui soulignons. In : *La refonte de l'enseignement supérieur*, 1971, p. 36).

L'adaptation passe ainsi d'abord, selon les réformateurs, par une rupture pédagogique. "On veillera à n'accorder aucune place au vieil académisme, pointilliste ou à l'érudition stérile dans l'enseignement" (*Ibid.*). Elle est ensuite et surtout affaire de "confrontation de l'enseignement à la réalité sociale" (M. Benachenou, p.33). A ce titre les stages et les travaux pratiques apparaissent comme le lieu privilégié de l'articulation entre théorie et pratique.

De fait, les stages ne vont apparaître que comme "alibi intellectuel", alibi de "l'adaptation aux réalités nationales" (D. Glassman, J. Kremer, 1978 : 199). D'abord ceux-ci ne fonctionneront pas dans tous les instituts d'enseignement ; l'Institut de Droit, par exemple, n'organisera jamais de stages. Financièrement au-dessus des moyens de l'Institution, faiblement encadrés, les stages vont peu à peu périlcliter¹. De plus, les entreprises comme les secteurs utilisateurs, méfiants, quand ils acceptent de recevoir des stagiaires, ne feront en réalité que les "balader". L'échec des "stages sur le terrain" est aussi accompagné par des dysfonctionnements majeurs des travaux dirigés. Submergés par le poids du nombre, peu dotés en moyens matériels, dirigés par les enseignants de grades subalternes à peine sortis eux-mêmes de "l'état" étudiant, ceux-ci n'apparaissent au mieux que comme des lieux de retraduction appauvrie des cours magistraux. Faute d'un enseignement expérimental minimal, la part des enseignements théoriques va l'emporter très rapidement.

S'il en est ainsi, c'est que les présupposés politiques qui sont au fondement de la définition de l'Institution sont ceux de l'intégration de celle-ci au projet politique mis en œuvre. L'élite que l'Etat veut produire n'est pas celle qui serait compétente techniquement mais bien celle qui, ayant intériorisé les principes politiques, pourrait "gérer", pour l'Etat, la société civile. Le volontariat étudiant de la révolution agraire, par exemple, a pu constituer à

1. La critique de leur dysfonctionnement est portée dans de nombreux rapports de comités pédagogiques. Voir "Bilan et prospective de l'état d'application de la réforme de l'enseignement supérieur", 1976, p. 5.

cet égard un moment fort de la jonction entre le discours politique, le discours pédagogique ¹, et les attentes d'une large partie des populations estudiantines.

La rupture avec les pratiques réellement expérimentales laisse le champ libre au développement des idéologies théoriques ; il y a d'une part une intervention, une immixtion permanente, à travers la définition des objets et des champs à prendre en compte, du politique dans les enjeux et les discours de nature scientifique. L'absence d'un champ scientifique ne permet pas de poser des référents stables qui puissent encadrer les enseignements délivrés. Le système linguistique lui-même qui se met en place constitue un frein, par les enjeux politiques qui l'entourent, et en développant une "interlangue" très éloignée des langues de transmission des connaissances, au déploiement d'un espace discursif scientifiquement légitimé. La société civile aussi n'apparaît pas encore en mesure de discerner entre les différents types de discours institutionnels qui ont cours.

L'absence de référent culturel, les enseignements portant sur la société locale étant essayés ici et là comme simple justification politique ², la défaillance des cursus en aval du supérieur, l'absence aussi d'une tradition industrielle, se redoublent pour ne pas " [intégrer] en leur donnant sens, [comme le notent très justement Bouderbala et Pascon à propos de la formation des ingénieurs marocains], des connaissances à une culture" ³.

Dans l'éclectisme ambiant, ce qui va prédominer, conjugué à son avatar idéologique d'Etat, c'est le marxisme "délavé". L'effet de celui-ci articulé sur la domination technologique occidentale se traduit chez les produits des filières scientifiques par une aperception ambivalente de la technique et de la technologie qui oscille entre la critique nihiliste et la fascination sclérosante (Cf. Bouderbala et Pascon). Dans les facultés de Sciences humaines, la domination du marxisme mais aussi la volonté des réformateurs de le tempérer, de l'accommoder aux valeurs locales, tendent à fortifier l'engagement des étudiants dans le désarroi et les amènent à se réfugier dans les stéréotypes, les mots fétiches en "isme", les utopies. Ces représentations sont d'autant plus prégnantes qu'elles sont articulées sur des savoirs approximatifs.

Les produits de l'Institution sont ainsi reconnus moins par ce qu'ils savent, d'ailleurs ils ne savent pas grand chose, que par ce qu'ils peuvent dire. Ils détiennent leur légitimité non pas de l'investissement en connaissances scientifiques mais de leur capacité à discourir sur la science et l'idéologie, à produire une idéologie de la science qui corresponde aux intérêts du pouvoir politique. L'Institution apparaît ainsi comme le lieu par

1. Discours "pré-scientifique" "qui n'a pas produit encore ses repères théoriques et institutionnels au sens de : qui est qui ? qui dit quoi ? " Voir A. Ali-Bouacha, 1986, p. 267.

2. Un peu partout sont introduits des cours d'histoire sociale algérienne, l'histoire des institutions locales, de sociologie ; ceux-ci sont le plus souvent description historique, hagiographique, du passé pré-colonial opposé au passé colonial.

3. Sur l'ambivalence du discours des ingénieurs, voir N. Bouderbala et F. Pascon, pp. 231-262.

excellence d'assujettissement du discours pédagogique au discours politique ¹.

5. Les structures de gestion : Instrumentalisation et bureaucratisation

L'inféodation politique de l'Institution ne s'inscrivait pas seulement dans l'adaptabilité des programmes, elle relevait également d'une "intégration dans la nation [...] dans le courant révolutionnaire" ². Les présupposés sont ici clairs "L'Université est au service de la nation" (Benachenou M.: 37) [et la réforme apparaît incomplète si "elle n'était accompagnée de la destruction des anciennes structures universitaires et de la mise en place d'une organisation plus adaptée aux objectifs politiques et scientifiques et aux caractéristiques pédagogiques de cette réforme" (*Ibid.* : 37).

La restructuration : éclatement institutionnel et éclatement pédagogique

Quels reproches étaient portés aux structures de l'université traditionnelle ? Principalement le fait que l'université qui fonctionnait jusque là était libérale. Les facultés constituaient autant de "forteresses au sein d'une université qui [parvenaient] difficilement à en coordonner les moyens en vue d'une action plus large" (*Ibid.* : 37). Elles étaient selon les réformateurs "en crise larvée, multiforme, crise dans les objectifs, crise dans le fonctionnement" (Benachenou : 37). Aussi l'université présentait-elle un aspect "disloqué" avec "des institutions qui se sont développées anarchiquement, tentant de justifier leur personnalité ou de sauvegarder jalousement leur autonomie" (*Ibid.* : 37). Aussi fallait-il dissoudre les facultés et les remplacer par les instituts. Sans doute s'agissait-il là bien plus que d'un fétichisme nominal comme s'en défendent les réformateurs : "le terme « faculté » charriait un tel ensemble de traditions sclérosées, de manières dépassées, de visions de l'enseignement supérieur qu'il apparut indispensable de ne pas recourir à ce terme pour désigner la nouvelle unité organique dont le regroupement forme l'université" (*Ibid.* : 38) La restructuration avait en effet supprimé les facultés pour laisser place à des départements spécialisés considérés comme "unités institutionnelles de base", eux mêmes regroupés selon un système "d'affinités disciplinaires" en instituts. Chaque institut étant lui-même défini comme un ensemble de disciplines ou sciences apparentées.

Ainsi, dès la rentrée 1972-1973, les anciennes facultés vont laisser place à de nouveaux instituts. C'est d'abord le cas des facultés de médecine, dissoutes et remplacées par les instituts de sciences médicales ; les chaires

1. Au sens où en parle Michel Foucault dans sa leçon inaugurale au Collège de France

2. Selon les mots du conseiller du ministre de l'Enseignement supérieur, *in* Benachenou M., p. 34.

y sont supprimées et regroupées en départements. C'est ensuite le cas de la faculté de Droit et des Sciences économiques qui va d'abord être scindée en deux départements qui vont être très rapidement érigés en Institut d'études juridiques politiques et administratives et en Institut des sciences économiques. C'est le cas aussi de la faculté des Lettres et sciences humaines qui sera éclatée en trois départements qui donneront naissance à trois instituts, un de sciences sociales (sociologie, psychologie, philosophie, histoire)¹, un autre de langues étrangères, un troisième de langues et littérature arabe. La faculté des Sciences n'est pas en reste elle non plus ; elle va donner naissance à un ensemble d'instituts spécialisés par disciplines (chimie, sciences exactes, technologie, électronique, sciences de la terre, biologie ...).

Cette transformation institutionnelle est présentée comme une volonté de spécialisation de chaque institut dans un domaine scientifique précis, les compétences scientifiques étant regroupées dans une unité institutionnelle homogène. Ces compétences peuvent intervenir dans d'autres instituts sur des modules de leur spécialité. A ce titre "la spécialisation des unités universitaires qui prennent le nom d'instituts constitue un élément essentiel, selon les réformateurs, de l'intégration des structures, entendue comme la coordination des capacités de formation" (Benachenou : 41).

Qu'en est-il du résultat de cette restructuration ? Très rapidement, on observe que la mise en place des instituts va redoubler et achever l'éclatement pédagogique que l'organisation modulaire avait entamé. La volonté de spécialisation qui prévaut va tendre à gommer l'interdisciplinarité² par le cloisonnement des spécialités que tout, objet, méthode et même l'espace, rapprochait. A l'opposé des anciennes facultés où les disciplines, si elles ne dialoguaient pas, coexistaient, les instituts de par leur spécialisation, leur autonomie pédagogique, leur déplacement dans l'espace de la ville — le Droit fut installé à Ben-Aknoun sur les hauteurs d'Alger, l'Economie resta au centre ville, les sciences sociales occupaient les locaux de l'Institut islamique dans la banlieue Est — et conséquemment leur éloignement les uns des autres, aboutissent à un isolement, un enfermement de la discipline dont ils avaient la charge.

De plus la réorganisation des structures de l'Université va vite entrer en contradiction avec l'objectif de diversification modulaire et d'ouverture fondée sur des échanges horizontaux de compétences. Les instituts ainsi en charge des enseignements dits externes qui dépendent de leur profil — par exemple sociologie en droit ou inversement introduction à la science juridique en sociologie — vont tendre à développer deux pratiques, monopolisation abusive du module sans volonté d'intégration à la formation ou

1. Qui formeront plus tard chacun un institut à part.

2. Si bien que quelques années plus tard va être mise en place une commission sur la "transdisciplinarité" présidée par Francis Jeanson; celle-ci disparaîtra sans donner de résultats conséquents.

désintéressement total à l'égard de celui-ci, qui pour être opposés n'en sont pas moins source de dysfonctionnements durables.

L'éclatement modulaire se doublait ainsi d'un éclatement institutionnel et disciplinaire qui va d'ailleurs dépasser très largement le seul champ des universités puisque "la carte universitaire" ¹ va essaimer et retrancher, ici et là, le plus souvent selon des critères politiques, des instituts d'enseignements supérieur à l'échelle du pays, alors que les ministères techniques vont maintenir et consolider la formation hors université ².

De fait donc, la volonté de redistribution scientifique des tâches pédagogiques, si tant est qu'elle ait pu exister sans présupposés politiques, est vite contrecarrée par l'organisation institutionnelle mise en place. A l'évidence ce qui prime, c'est une préoccupation de gestion (M.-A. Bekhechi, 1988, p. VIII) et, au delà, de contrôle politique de l'Institution. L'autonomie des instituts naissants apparaissait tout-à-fait formelle. Les directeurs élus par leurs pairs dans certains Instituts (Droit, Sciences économiques) où les traditions "démocratiques" se perpétuaient à contre courant, nommés dans d'autres (instituts de sciences sociales...) ³ n'avaient aucun pouvoir réel de décision et se voyaient simplement dévolus des fonctions de coordination des enseignements, de suivi et de contrôle des programmes et de la scolarité des étudiants.

Une centralisation excessive

C'est le recteur qui va exercer par délégation du ministre une partie du pouvoir. C'est lui qui, par l'intermédiaire de ses services, va gérer l'ensemble du personnel administratif et technique et les moyens généraux. C'est lui, à travers le haut conseil de l'Université où il a voix prépondérante, qui va proposer au recrutement les enseignants; c'est lui enfin qui va confirmer les chefs de départements et les directeurs d'instituts dans leurs fonctions. Il va trancher sur la dotation particulière de locaux, de personnels de service, de véhicules entre les instituts. Son influence n'était pas négligeable et il exerçait un pouvoir d'orientation qui n'était pas sans effet sur l'encadrement de l'université. Cependant tous ses pouvoirs apparaissent limités. L'université en effet n'avait aucune autonomie budgétaire et elle ne pouvait exercer aucun contrôle direct sur la carrière des enseignants stagiaires ou titulaires. C'est le ministère de l'Enseignement supérieur qui dirigeait en fait l'Université. Tout transitait par le ministère, tout devait recevoir l'aval du ministère : d'abord les dossiers des enseignants gérés

1. La carte universitaire étant l'intitulé donné à la nouvelle stratégie de déploiement de l'enseignement supérieur dans les années 80. Cf. *infra*.

2. Les ministères techniques ont initié une véritable formation supérieure parallèle à l'université ; celle-ci s'est développée comme une tentative de contournement de l'institution qui ne répondait plus aux exigences d'une technocratie ascendante.

3. A l'Institut des sciences sociales, les élections furent contournées, le premier directeur de l'institut fut nommé en dehors de la liste des élus, certains membres de celle-ci étant désignés au conseil de l'institut.

conjointement avec la fonction publique, ensuite les directives administratives et les directives pédagogiques relatives à la nature des connaissances délivrées (programmes), aux modalités de transmission de connaissances (organisations des enseignements), aux contrôles des connaissances, à la recherche. Le rectorat s'avérait comme une boîte aux lettres. Le ministre était quasi-impliqué dans la gestion quotidienne des universités, si bien que les mouvements revendicatifs étudiants voulaient toujours dialoguer directement avec lui. Le ministère était souvent assiégé par les étudiants, le cabinet du ministre et les différentes directions par les enseignants pour "régler leurs problèmes". L'autonomie projetée s'avérait une fiction et les instituts apparaissaient comme le dernier maillon de la grande chaîne bureaucratique¹.

On était donc loin d'une rupture avec l'ancien système et l'organisation mise en place redoublait l'éclatement et les traits négatifs de celui-ci. Le poids symbolique des "doyens", véritables magistères élus dans les anciennes facultés, qui contrebalançait la faiblesse des pouvoirs réglementaires décisionnels dont ils étaient dotés se trouve, dans le cas des directeurs d'instituts, effacé. Le rajeunissement du corps enseignant, les modalités d'élection-désignation², l'absence de pouvoirs réels, fragilisent les responsables d'instituts et n'en font que des instruments de diffusion et d'application des directives "concoctées" au sommet par des bureaucrates, le plus souvent universitaires en rupture d'université.

De fait, les transformations institutionnelles décrites ci-dessus n'ont pas fait l'objet d'un texte juridique unique. Elles ont tenté de modifier l'organisation institutionnelle dans la continuité de la réforme par des arrêtés ou des circulaires³. Durant la première décennie qui a suivi la réforme de 1971, l'évolution des pratiques de gestion, de direction, de représentation de corps enseignant s'est faite graduellement et de façon très inégale. On peut dire que l'université a continué à fonctionner selon les règles du droit français et les transformations, en fait, n'ont fait qu'accentuer ce phénomène.

C'est bien le modèle français de système bureaucratique décrit par M. Crozier (1985, notamment pp. 258-277) qui est là à l'œuvre. Sans doute faut-il nuancer dans le cas d'espèce car l'évolution socio-historique marque un développement, à l'intérieur du système, vers des relations plus personnalisées et la logique structurale et fonctionnelle ne peut être identique à celle d'une société développée, dans une société aux allocations de ressources faibles⁴. Cependant les caractéristiques décrites plus haut relèvent bien de l'omnipotence d'un pouvoir central, mais aussi du paradoxe de sa faiblesse. C'est que l'action ici également fondée sur un caractère impersonnel — "c'est le ministère, la fonction publique, les bureaux d'études étrangers", dénonce la communauté universitaire —, articulée sur une

1. Selon la formule de H. Stroup, 1966, pp. 92 et s.

2. La pratique qui aura cours est l'élection de trois enseignants, parmi lesquels le recteur et le ministère choisiront le responsable.

3. Sur le rôle de la circulaire et de son efficacité cf. Mohamed Brahimi, 1974.

4. Voir les limites de l'analyse de Crozier in : R. Castel, J.-C. Passeron, 1967, pp. 38-39.

structure participationnelle large (conseils d'instituts, comités pédagogiques), a un effet dérisoire, "paralysée¹ qu'elle est par la résistance des catégories subordonnées".

Le statut de l'université qui va voir le jour en 1983² ne fera de ce point de vue qu'approfondir le processus de rationalisation formelle de l'institution. Il en accentue le caractère bureaucratique et l'inféode encore plus au pouvoir politique. Ce n'était pourtant pas faute d'avoir essayé, l'ère du "socialisme spécifique" triomphant, de subvertir l'organisation³ en tentant d'y inscrire une participation réelle et effective de l'ensemble de la communauté universitaire à la prise de décision. Cependant le décret amplifiait les caractéristiques qui avaient cours jusque-là. Du débat sur la gestion socialiste des entreprises appliquée à l'université, il en restait que celle-ci pouvait être assimilée à une entreprise publique quelconque et, à ce titre, elle va être définie comme établissement public à caractère administratif. La spécificité qui lui est reconnue d'être "un établissement public à caractère scientifique et culturel, doté de la personnalité morale et de l'autonomie financière"⁴, n'est en rien synonyme d'une réelle autonomie puisqu'il est ajouté qu'elle est "placée sous la tutelle du ministère de l'Enseignement supérieur et de la recherche scientifique"⁵. Le décret de 1983 "réduit comme une peau de chagrin le principe d'autonomie comme élément substantiel du statut d'établissement public" (M. Chani, 1985 : 31). Il définit une organisation verticale hiérarchisée où tous les postes vont être occupés par *nominations*. Le recteur est nommé par décret sur proposition du ministre de l'Enseignement supérieur, les directeurs d'instituts et leurs adjoints sont nommés par le ministre sur proposition du recteur. La direction de l'université est assurée "par le conseil de l'université sous l'autorité du recteur [...] elle comprend les vice-recteurs, les directeurs d'instituts, le conservateur de la bibliothèque universitaire [...], un représentant élu des enseignants "⁶. La direction de l'institut "est assurée par un conseil d'institut sous l'autorité de son directeur".

1. Selon le terme de Crozier. Nous ajoutons qu'il n'y a pas seulement paralysie mais réinterprétations selon les logiques sociales qui traversent l'institution.

2. Ce statut fut vraiment l'Arlésienne de la communauté universitaire. Il y eut maints débats sur l'avant-projet (1973, 1974, 1975, 1978, 1982) avant la production finale. Sur les débats au sein de la commission de gestion socialiste des entreprises, voir *Revue l'université*, n° 10, mai-juin 1970, pp. 5-9

3. "La gestion socialiste des entreprises appliquée à l'université, écrivent des participants au séminaire national sur la G.S.E. à l'université, nécessite [...] la réunion d'un certain nombre de conditions objectives liées d'abord à la transformation des structures juridiques qui la régissent actuellement ; cette transformation vise essentiellement la remise en cause, voir la disparition des mécanismes hérités de la fonction publique, mécanismes de nature à bloquer toute tentative de démocratisation des structures de l'université". D. TOUCHENE, A. KARAMOSTEFA, 1979 : 177.

4. Art. 1 du décret 83-544 portant statut des universités.

5. Art. 1 alinéa 2.

6. Article 14 du décret du 27 sept. 1983.

Certes les enseignants peuvent élire leurs représentants au sein des conseils scientifiques d'instituts, mais cette représentation reste formelle en regard de la fonction consultative de ces instances ¹, du poids du directeur nommé et de ses adjoints membres de droit et de celui du président du conseil scientifique élu parmi les professeurs de rangs magistraux avec prime à l'ancienneté ². En fait les conseils scientifiques, très peu pensés juridiquement ³, vont devenir de véritables "conclaves" tranchant sur les questions de l'avancement, de détachement, de recrutement, de pédagogie selon les rapports de force établis.

La diversification, l'élargissement des structures d'enseignement, sous la poussée des effectifs auraient pu faire penser à une véritable décentralisation de l'enseignement à l'échelle du pays. Or il n'en fut rien, les instituts nationaux d'enseignement supérieur, définis par le statut type et la carte universitaire, qui vont naître dans certaines villes de l'intérieur, apparaissent comme encore plus soumis à la tutelle. Réponses urgentes à des problèmes urgents — poids du nombre, montée de la contestation ⁴ — ils ne devront leur survie, sinon au volontarisme de leurs dirigeants du moins aux allégeances de ces derniers aux autorités locales et de tutelle. Plutôt qu'une décentralisation revendiquée par le pouvoir politique c'est une déconcentration qu'on observe. Ce que les autorités de tutelle envisagent c'est bien une instrumentalisation des institutions mises en place. Aussi les instituts nationaux d'enseignement, outre leurs directeurs nommés, sont-ils "chapeautés" - encore un maillon dans la chaîne bureaucratique! - d'un coordinateur chargé "de maintenir l'unité de vision et d'action de l'enseignement supérieur dans chaque ville universitaire (*in* Ministère de l'enseignement supérieur, 1984, p. 3) ⁵ et qui s'avère en réalité le véritable représentant de la tutelle sur place. Et comme le cycle bureaucratique est

1. Article 29 du décret du 27 sept. 1983. "Le conseil scientifique est chargé de donner son avis [...] sur l'organisation et le contenu des enseignements [...]".

2. Compte tenu de la faiblesse numérique d'enseignants de rang magistral dans certains instituts, les présidents des conseils scientifiques sont plutôt désignés par leurs pairs et nommés par arrêté. Souvent d'ailleurs, comme on le verra plus loin, des conflits sont nés entre les directeurs d'instituts et leurs présidents de conseil scientifique jusqu'à paralyser l'institution.

3. Si bien que de nombreuses circulaires viendront préciser les modalités de représentativité électorale des enseignants des différentes spécialités, département, filières.

4. Le Centre universitaire de Tizi-Ouzou, par exemple, n'a pas été créé sans arrière-pensées politiques, avec la volonté de fixer la contestation berbériste. Les événements d'avril 1980, ce qu'on a appelé le "printemps kabyle", en attestant de l'insertion de l'institution dans le tissu local, en montrant sa force de mobilisation et d'entraînement, ont fait revenir en partie les autorités sur leur décision puisque, après ces événements, le centre fut dissous et remplacé par des Instituts nationaux d'enseignement (c'est-à-dire qu'ils n'eurent plus la possibilité d'enseigner l'ensemble des spécialités). Ce n'est qu'en octobre 1989 que Tizi-Ouzou va être érigée en université avec cinq autres villes (Batna, Setif, Blida, Sidi Belabbes, Tiemcen).

5. Les Instituts nationaux de sciences médicales, s'il relèvent du même décret (n° 83 542), sont organisés autrement, ils sont rattachés à un C.H.U. selon "un schéma modulable en fonction de l'existence d'annexes et de l'importance des effectifs", Ministère de l'Enseignement supérieur, 1984.

infini, un ensemble de commissions dénommées conférences ¹ encadrent l'institution, avec l'alibi du débat démocratique, dans un réseau de contrôle et de surveillance d'autant plus formel que la réalité du pouvoir universitaire appartenait à des *happy-few*, les bureaucrates du ministère ².

Partis d'une volonté de "démolir" des forteresses, de simplifier les circuits de prise de décisions, d'élargir la participation effective de la communauté universitaire, d'ouvrir l'Institution sur la société, les réformateurs ont abouti à produire un univers éclaté vivant sur la seule impulsion venue d'en haut. Dans le procès de restructuration de l'Institution, l'héritage de "la centralisation" française fut redoublé; il n'y avait en fait, de changé, que l'organigramme de l'organisation, voire simplement les dénominations. Cependant cette bureaucratisation inscrit dans le même mouvement les germes de sa propre dissolution ³. Tant que l'exercice du pouvoir autoritaire recouvrait celui des personnes légitimées institutionnellement, les anciens doyens produits d'une reproduction routinisée, l'Institution résistait, l'enseignement survivait, mais dès lors qu'il s'appuyait sur des intermédiaires "fragilisés" ⁴, nouveaux venus, produits standard d'une université de plus en plus submergée par le nombre et divisée par le problème linguistique, son action apparaissait fictive.

De fait, l'instrumentalisation de l'Institution correspondait uniquement à un contrôle politique de celle-ci. Voulant la paix sociale à l'université, l'Etat cédait de plus en plus sur le contrôle pédagogique ⁵. Dans cette politique, il utilisait ce qui lui apparaissait comme étant le groupe dominant qui allait dans "le sens de l'histoire", *i. e.* les arabisants. Ces derniers, pour assurer leur hégémonie, utilisaient l'Etat tout en lui menant une guerre de tranchées. Le résultat en est une désinstitutionnalisation progressive qui va culminer au seuil des années 90. Quand l'Etat, après la rupture d'octobre 1988, lance son projet d'autonomie des universités, la levée de boucliers est unanime ⁶, alors qu'en fait il y a bien longtemps que l'université ne répond plus, qu'elle

1. Conférences régionales des recteurs et chefs d'établissements, Conférences des directeurs d'instituts, Conférences des centres universitaires et scolaires, Conférence nationale pédagogique qui tint deux sessions. Toutes ces conférences, à l'exception de la dernière où les représentations furent l'objet d'enjeux entre le pouvoir et certains groupes affiliés aux communistes et aux arabisants-islamistes, sont composées de membres nommés.

2. La centralisation du pouvoir universitaire échappait si peu aux yeux de l'ensemble des concernés, que c'est le ministre de l'Enseignement supérieur, devenu entre-temps ministre de la Jeunesse et des sports, qui fut le plus visé par les jeunes manifestants d'octobre 1988 et ne dut son salut qu'à une fuite peu honorable.

3. A l'image des révolutions des pays de l'Est qui ont montré que derrière la bureaucratie existait le vide.

4. Même s'ils sont nommés.

5. A l'Institut de Droit, par exemple, il y eut des pratiques de contournement des réglementations en vigueur, entre autres, par exemple, sur les rattrapages des francophones qui "payaient" toutes leurs dettes en une session spéciale, et aussi sur les inscrits en magister toujours plus nombreux que les postes offerts par l'Université.

6. Qui dans ce contexte va solidariser les défenseurs du secteur public et les personnels vivant dans la crainte du chômage.

fonctionne dans un monde à elle, fait de "rafistolage", où l'Etat est de plus en plus absent.

6. L'Institut de droit, une institution emblématique

L'histoire de l'Institution d'enseignement de droit en Algérie épouse tout à fait la genèse du procès de domination coloniale. Du tâtonnement à l'hégémonie vers le reflux en passant par l'affirmation, la faculté de Droit d'Alger s'avère être un "analyste" idéal de la situation coloniale. Elle l'est d'autant plus que le "Droit" fut très souvent un habillage bien commode de la violence coloniale.

La naissance de l'Institution correspond bien à une phase de demande d'explicitation d'un droit se faisant, se construisant. Son affirmation à celle de la défense d'une législation spéciale qui "se complexifiait" davantage et qui produisait par "la nécessité d'une nouvelle division du travail social [colonial] [...] une caste de juristes professionnels et avec eux [une] «science» [les guillemets sont de nous] du droit"¹; la montée de l'hégémonie de l'École de Droit d'Alger est scandée par la réduction du droit musulman et l'affirmation de l'institution dans l'interprétation, la production et la justification du droit appliqué à la colonie.

Ce procès durable, long à se dessiner, impliqué dans de multiples enjeux, a une influence considérable à plusieurs égards sur le droit, son enseignement, sa production, ses fonctions dans l'Algérie de l'indépendance jusqu'aux années 1980.

Cette influence se marque d'abord dans *l'instrumentalisation* de l'Institution par l'État. Tant que l'Institution sert de relais à l'action de l'Etat colonial, son pouvoir de direction intellectuel est quasi-illimité. Mais dès qu'elle exprime des velléités d'indépendance et dès qu'elle se positionne sur les demandes locales, son contournement est engagé. De la même façon que l'école de Droit colonial a pu constituer un canal privilégié de diffusion et de justification de l'action juridico-politique de l'Etat colonial, de la même façon l'Institut national d'enseignement du droit s'est avéré un réseau essentiel d'explicitation et de légitimation du droit de l'Etat national. Dans ce deuxième cas de figure, l'inanité de l'Etat national à aller jusqu'aux termes de son projet sociétal et conséquemment à inscrire dans les faits ses règles juridiques tend à déboucher sur un débordement de l'institution et sa soumission aux demandes sociales dominantes.

Ainsi dans les deux situations historiques, la perte de pouvoir de l'institution est concomitante de sa prise en charge des revendications

1. Nous reprenons ici à titre d'illustration — il va de soi que la situation historique est totalement différente, que l'Algérie pré-coloniale n'est pas une société sans "droits(s)", que la France métropolitaine n'est pas dépourvue de juristes professionnels — l'analyse de la naissance et du développement du droit d'Engels dans la question du logement. Cf. F. Engels, 1957.

sociétales locales et de son incapacité à dire un droit de l'État en non correspondance avec les intérêts de groupe hégémonique dans la société civile¹. C'est que le droit, dans les deux phases historiques considérées, traduit moins les rapports sociaux réels que la volonté de les transformer. On est là dans une situation où l'autonomie de la sphère juridique par rapport au politique n'est pas réalisée comme dans le système libéral. Le droit est tout entier investi dans l'idéologie².

Cette soumission du droit à l'idéologie est patente dans les années développementalistes. Le "droit économique" qui va dominer pendant les années 70 va traduire, comme l'écrit J.-L. Autin, "les préoccupations idéologiques et la volonté politique des gouvernants" (Autin J.-L., 1976 : 18). On peut ajouter aussi que l'absence de prise en charge par l'Etat de statut personnel³ relève elle-même d'un "dessein" politique ; celui-là même qui avait produit l'échec de toute tentative de codification du droit musulman dans la période coloniale, c'est-à-dire la volonté dans un cas de distinguer, de différencier, dans l'autre de ne pas heurter, une société arc-boutée sur les valeurs et les normes islamiques.

Aussi la marginalisation du droit musulman engagée dans l'étape coloniale va perdurer au delà de l'indépendance au profit d'un volontarisme juridique de l'Etat qui n'a de limite que le projet idéologique qui le sous-tend. Sans doute l'Etat national était-il tenu à des priorités, mais force est de reconnaître que les réformes qu'il induit à partir des années 1970 ne remettent pas en cause, bien au contraire, la prééminence des catégories et des divisions du droit français.

La part du droit musulman dans l'enseignement reste extrêmement réduite ; son appréhension y est superficiellement historique et technique (cours d'institutions 2ème année (un seul semestre), cours sur les successions 3ème année (un seul semestre) et en tous les cas toujours désacralisée⁴. La division droit public/droit privé est maintenue, voire approfondie en dépit de tentatives novatrices de quelques enseignants soixante-

1. Dans le cas colonial on peut distinguer en complémentarité ou en concurrence deux types de discours juridiques : l'un, celui du colonat "dominé par les discours juridiques métropolitains et cherchant toujours à les subvertir, l'autre métropolitain libéral". Pour cette distinction voir J.-R. Henry, 1981, p. 308.

Dans le cas national, on peut avancer, compte tenu des développements récents, que c'est l'islamisme porté par différentes catégories, couches et fractions de classe qui conteste le droit de l'Etat. Sur ces développements voir A. LAMCHICHI, 1989.

2. Sans doute le droit des sociétés libérales fonctionne-t-il à l'idéologie, mais l'autonomie relative des différentes "instances" superstructurelles y est plus marquée.

3. Plusieurs projets se sont succédés de 1963 aux années 1980, avant d'aboutir à la productions du code de la famille de 1984. Cette incapacité traduit aussi bien l'acuité des contradictions sociales que le rôle ambigu de l'Etat.

4. C'est à partir des années 80 que les choses évoluent. Il y a d'une part création des universités islamiques où le droit va être enseigné du point de vue religieux et d'autre part la montée de la revendication islamiste tend à déstabiliser l'enseignement positiviste développé dans les instituts de droit. Voir nos développements ultérieurs sur l'état actuel de l'enseignement du droit.

huitards¹, tentative qui va se briser très rapidement sur la volonté conservatrice du plus grand nombre formé dans le plus pur classicisme juridique.

La montée de l'arabisation ne remet pas en cause pendant longtemps les caractéristiques d'un tel procès. La section arabisée de la faculté de Droit va fonctionner jusqu'aux années 1980 comme filière soumise, reproductrice, avec un décalage il est vrai, des enseignements délivrés dans les sections francophones — c'est que l'essentiel pour l'heure est la production du plus grand nombre de diplômés — mais sitôt les troupes réunies, conséquence à la fois des transformations en aval dans le système d'enseignement et des transformations environnementales locales et internationales, la revendication se précise, le dernier carré des enseignants "monolingues" francophones est évacué de la licence, "acculé" au magister², puis au chômage déguisé.

L'étape inaugurée par la réforme de 1971 est donc celle d'une continuité mais aussi celle d'un procès progressif d'inversion qui a abouti à une *anomie* de l'institution. L'évolution, qui va se dessiner et qui trouve son achèvement dans le contexte actuel, est bien celle qui inscrit en filigrane une lente désinstitutionnalisation. Elle correspond à la prise en charge progressive de l'institution par le groupe arabophone et à sa volonté de transformer les contenus des enseignements vers une prise en compte intégrale de la *chariâ*³.

Institut de sociologie d'Alger
Département de sociologie de l'université Paris VIII

Références bibliographiques

- ALI-BOUACHA A., 1986, "Analyse du discours en sciences sociales en Algérie", in : *Colloque sur les sciences sociales aujourd'hui*, Université d'Oran, Alger, OPU.
- AUTIN J.L., 1976, "Le droit économique algérien, l'examen des institutions juridiques au service de l'analyse juridique", thèse d'Etat en droit, université de Montpellier.
- BEKHECHI M.A., 1988, "Notes sur l'évolution et le contenu du statut de l'université, séminaire sur le management des établissements universitaires", 27-29 oct. 1988, doc. ronéoté.

1. Notamment sous l'impulsion du professeur Michel Miaille qui renouvelle complètement l'approche du droit à partir d'un point de vue marxiste. Sur le renouvellement de la problématique d'approche du droit dans les années 70, voir C. JOURNÈS, 1989, pp. 40 et s.

2. Enseignement de troisième cycle qu'on fait en deux ans où les enseignants francophones de droit vont officier à partir de l'arabisation totale de la licence en 1983 jusqu'en 1990.

3. Sur les processus induits par l'arabisation de l'enseignement supérieur, cf. notre article, juin 1991.

BENACHENOU, 1980, *Vers l'université algérienne, réflexions sur une stratégie universitaire*, Alger, OPU.

Revue de l'Université, n° 3. Bulletin de l'enseignement supérieur et de la recherche scientifique, Alger, OPU.

BENYAHIA M.S., 1975, "Discours au XXIVème Congrès international de sociologie, 25-30 mars 1974", Alger, *Revue l'université*, mars-avril 1975.

"Bilan de l'application de la réforme", Institut de Droit d'Alger, doc. ronéoté, 1978.

"Bilan et prospective de l'état d'application de la réforme de l'enseignement supérieur", 1976, Alger, Institut de Sociologie, doc. ronéoté.

BOUDERBALA N. ET PASCON F., 1982, "Discours politiques et autonomie du savoir technique : réflexions autour d'une expérience pédagogique", in : *Politiques scientifiques et culturelles au Maghreb*, Paris, CNRS.

BOURDIEU P., 1966 a, "Fins et fonctions du système d'enseignement", comm. au colloque de l'INAS, C.S.E., Paris.

BOURDIEU P., 1966 b, "Systèmes d'enseignement et systèmes de pensée" commun. Congrès mondial de sociologie, Evian sept. 1966, Paris, C.S.E.

BOURDIEU P., 1974, post-face à E. Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris, Ed. de Minuit.

BOURDIEU P., CHAMBOREDON J.-C., PASSERON J.-C. , 1973, *Le métier de sociologue*, Paris, Mouton, 1è éd. 1968.

BOURDIEU P., PASSERON J.-C. , 1970, *La reproduction, éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Minuit (coll. "Le sens commun").

BRAHIMI Mohamed, 1974, "La circulaire", mémoire de D.E.S., Institut de droit d'Alger, 1974.

CASTEL R., PASSERON J.-C., 1967, *Education, Développement et Démocratie*, Paris/La Haye, Mouton.

CHANI M., 1985, "Étude comparative sur le régime budgétaire et financier des universités algériennes et françaises. La question de l'autonomie financière", mémoire de D.E.A. droit public, université Paris-Nord.

COLONNA F., 1975, *Instituteurs algériens 1983/1939*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

CROZIER Michel, 1963, *Le phénomène bureaucratique*, Paris, Le Seuil (coll. "Point"), rééd. 1985.

DURKHEIM E., 1969, *L'évolution pédagogique en France*, Paris, PUF (1è ed. 1938).

ENGELS F., 1957, *La question du logement*, Paris, Ed. Sociales.

GLASSMAN D., KREMER J., 1978, *Essai sur l'université et les cadres en Algérie*, Aix-Marseille, CRESM/CNRS.

GOLDTHORPE et LOCKWOOD, "Affluence and the British Class Structure", in : P. BOURDIEU, J.-C. CHAMBOREDON, J.-C. PASSERON, 1973.

GRANDGUILLAUME G., 1981, "Relations entre mutations linguistiques et dynamique sociale dans le Maghreb contemporain", thèse Paris V.

- HALBWACHS M., Introduction à E. DURKHEIM, 1969.
- HENRY J.-R., 1981, "Droit musulman et structure d'Etat moderne en Algérie : l'héritage colonial", in : *Islam et politique au Maghreb*, Paris, CRESM-CNRS.
- JOURNÉS C., 1989, "Une histoire de droit", *Droits*, Revue française de théorie juridique, 10, Paris, PUF, nov. 1989
- KADRI Aïssa, 1991, "Le système d'enseignement en question", *Cahiers de l'Orient*, juin 1991.
- L'impérialisme*, 1970, compte-rendu du colloque tenu à Alger, du 21 au 24 mars 1969, Alger, SNED.
- LACHERAF M., 1977, "Les problèmes de l'enseignement et de l'éducation", *R.A.S.J.E.P.*, vol. XIV, n° 3, sept. 1977.
- LAMCHICHI A., 1989, *Islam et contestation au Maghreb*, Paris, L'Harmattan (coll. "Histoire et perspectives méditerranéennes").
- "La refonte de l'enseignement supérieur, principes et régime des études des nouveaux diplômés", Alger, Imprimerie officielle, 1971.
- Ministère de l'enseignement supérieur, 1984, "Note relative à l'état d'application des statuts-types des Universités et Instituts nationaux d'enseignement supérieur".
- "Où en est la réforme de l'enseignement supérieur?", 1975, doc. ronéoté, Section syndicale de l'université d'Alger Centre, UGTA / RTEC / SNES.
- PASSERON J.-C., 1986, "L'université mise à la question : changement de décor ou changement de cap (1950-1980)" in : P. Vergès et al., *Histoire des universités*, Toulouse, Privat.
- PERVILLE G., 1984, *Les étudiants algériens de l'université française, 1881-1962*, Paris, CNRS.
- Révolution Africaine* n° 308, 17-23 déc. 1970.
- STROUP H., 1966, *Bureaucracy in higher education, the Free press*, London, Collier-Mac Millan.
- TOUCHENE D., KARA-MOSTEFA A., 1979, "Principes de l'organisation intégrée de l'université et l'aménagement de la participation de la communauté universitaire", in : "Séminaire national de la G.S.E. appliquée à l'université", *Revue l'Université*, n° 10, mai-juin 1979.

DES ETUDES ARABES ET DES MANIÈRES DE S'Y SPECIALISER. Arithmétique et alchimie

Robert SANTO-MARTINO

"La science de M. Homais est la seule qui ne doute de rien. Or, je ne voudrais pas dire trop de mal de ce personnage, car il n'est pas encore en situation de me faire condamner comme réactionnaire et, en attendant, il contribue pour sa bonne part à m'empêcher d'être brûlé demain. (...) Les sciences se font par les hommes et dans l'histoire, mais, sans arriver à la perfection, elles marchent : c'en est assez pour que notre adhésion à leurs enseignements soit confiante en même temps que toujours prête à se corriger." Octave Hamelin¹

"Orientaliste (...) Argot. Celui qui connaît bien l'argot des voleurs ; voleur." *Larousse universel*²

"Laissons Vic Wilcox pour le moment, et revenons une heure ou deux en arrière, à quelques kilomètres de là, et faisons la connaissance d'un autre personnage. Un personnage qui ne croit pas lui-même au concept de personnage, ce qui ne me facilite pas les choses." David Lodge³

1. Hamelin O., "L'éducation par l'instruction". Conférence faite devant la Fédération bordelaise de la Jeunesse laïque le 21 mai 1902 ; reprise dans *Le système du savoir*, Textes choisis par L. Millet, Paris, PUF, 1956, pp.198-199.

2. Tome second, éd. 1923.

3. Lodge D., *Jeu de société*, Paris, Rivages, 1991 (trad.), p.43.

Dans un texte resté fameux, Maxime Rodinson énonçait :

"Il n'y a pas d'orientalisme, de sinologie, d'iranologie, etc. Il y a des disciplines scientifiques définies par leur objet et leur problématique spécifique, comme la sociologie, la démographie, l'économie politique, la linguistique, l'anthropologie ou l'ethnologie, les diverses branches de l'histoire généralisante, etc. Elles peuvent être appliquées à divers peuples ou régions, à une époque ou à une autre, en tenant compte des particularités de ces peuples ou régions, de ces époques."¹

Le débat sur la nature et les fondements du projet orientaliste est ancien, il reste vif. Il n'y a pas lieu, ici, de le relancer. En outre, arrêter qu'il faut désormais parler de néo-orientalisme, d'orientologie, de maghrébologie, d'arabologie, d'arabisme... (autant d'expressions empruntées) ne contribuerait que très modérément à renouveler l'argumentation.

Assurément, il importe moins de rebaptiser le domaine d'études ou de poser, en droit (normativement), que les sciences régionales ne peuvent prétendre à la qualité de science d'un réel délimité avec logique², que de s'employer à comprendre comment différentes disciplines convergent vers un même objet historique et surtout comment elles expriment cette proximité et comment elles gèrent leur agencement.

Pour au moins deux raisons, la question vaut d'être posée à propos des études arabo-musulmanes : a) tout d'abord, parce qu'elles se sont précocement et profondément institutionnalisées et qu'elles sont parvenues à un haut niveau de développement des savoirs (qualitativement et quantitativement) ce qui se trouve être une singularité dans la galerie des projets d'exploration des aires culturelles autres³; b) ensuite, parce que les spécialistes actuels, ceux qui ont eu à connaître la reconnaissance officielle des cursus de sciences sociales à l'université, se comportent comme les membres actifs d'une communauté scientifique non-exclusive et composite qui cherche son unité, son intérêt, dans le principe de curiosité d'une même chose.

1. Rodinson M., *La fascination de l'Islam*, Paris, Maspéro, 1982, p.142.

2. Au demeurant, le passage en revue des raisons des divisions dans le système des savoirs s'avérerait un exercice des plus drastiques : élaguer l'arbre de la connaissance mènerait, pour finir, à le scier à hauteur des plus fortes branches.

3. Américanisme, tropicalisme, africanisme, indianisme... pour des raisons complexes n'ont pas eu à parcourir le même trajet. Aux explications diplomatiques ou coloniales, commerciales aussi, bref, aux différentes rubriques "conditions historiques du rapport entre sociétés productrices de la science et celles qui en sont l'objet", il faudrait joindre l'aléa du sentiment d'altérité pour approcher cette évolution dans ses fondements.

"Ce malaise ressenti au voisinage de l'Islam, je n'en connais que trop les raisons : je retrouve en lui l'univers d'où je viens. L'Islam, c'est l'Occident de l'Orient." C. Levi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, p.468.

C'est ce problème que l'on propose de considérer maintenant, sous l'angle de la profession et sous l'angle de la formation¹, non pour détailler les relations de chaque discipline avec toutes les autres, mais pour avancer un schéma théorique général. La question se pose sans urgence mais avec force. A peine convaincu par les arguments spéculatifs, on peut la ranger au reliquat des spécificités irréfléchies. L'observation la ramène sur le devant.

A elle seule, la structure du dernier en date des rapports sur l'état des études arabes en France² peut être lue comme le signe d'une transformation dans la manière d'appréhender le thème de l'unité/diversité du champ des recherches. L'organisation du document (champs disciplinaires, aires géographiques, lieux de production) ainsi que l'intention de rendre compte des modalités concrètes de la construction des savoirs (de préférence aux récentes avancées théoriques ou conceptuelles) rompent avec les classiques descriptions et projections gnomoniques³ des divers domaines : des ateliers très étroits, très spécialisés et dépeuplés, à partir desquels s'arment de longues expéditions destinées à ramener la matière indispensable de la science (la reconnaissance mutuelle, l'intéressement à des problèmes semblables, quelques datas).

L'assemblée constitutive de l'Association française des études sur le monde arabe et musulman (juin 1985), séance fort académique en même temps que houleuse, a manifesté les innombrables clivages (disciplinaires, géographiques, institutionnels, paradigmatiques, idéologiques⁴) susceptibles de mobiliser une communauté, implicitement d'accord sur l'importance de son caractère pluriel, au moment de décider de sa représentation.

Quelques problèmes d'une analyse sociographique des études arabes actuelles

S'essayer à une analyse sociographique des pratiques scientifiques et de la production des savoirs occidentaux sur l'aire arabo-musulmane c'est, à coup sûr, se porter au devant de problèmes entremêlés de manière si tenace qu'ils ne peuvent être dénoués par de simples préalables.

Ils ne peuvent être tus ou ignorés, ils peuvent être sérieux.

1. Et de la désignation des futurs spécialistes.

2. AFEMAM, *Les études sur le monde arabe et musulman en France : contribution à un état des lieux - propositions*, Aix-en-Provence, 1990.

3. Il est clair que la communauté française n'a pas l'exclusivité de telles représentations.

4. La remarque d'un des initiateurs n'était-elle pas : "Nous ne sommes pas ici pour constituer un gouvernement du Liban"? Une bonne part des débats a été employée à s'accorder sur la désignation du domaine (arabe et musulman, arabo-islamique, musulman, arabe ou islamique...). Ce point de discussion pourra paraître futile aux non-initiés, il traverse l'histoire du champ et en livre les principales clefs.

Une inaltérable défiance ?

Un premier ordre de problèmes concerne les intentions extra-scientifiques imputables à ce type d'investigation et les spéculations sur la portée stratégique de ses éventuels résultats.

Le domaine abonde en historiques, en témoignages biographiques et professionnels, en états des lieux (et même parfois des âmes), en réflexions pour l'avenir... Il y a là, sans doute, l'expression de l'attente d'un bilan et, peut-être, l'indication d'un peu de perplexité. Mais il suffit d'afficher le projet de tourner vers le milieu des observateurs les instruments de l'observation pour très rapidement se trouver dans un climat changeant de suspicions et d'invites, dans une position malcommode, dont il ne faut pas espérer sortir en clamant la pureté et la neutralité de ses intentions : les justifications seraient interminables. De plus, le procédé, contraire aux règles les plus élémentaires du métier, ne manquerait de passer pour la preuve d'une disposition à malmenier les normes communes, à commencer par les normes techniques.

Par ailleurs, la solution simpliste qui consisterait à dissimuler l'objet de sa recherche n'est qu'un pis-aller qui diffère les contradictions, interdit les approches directes et normalisées, aiguise les soupçons de duplicité, ou pire, de naïveté.

L'analyse des populations scientifiques exigerait de la distance : celle du temps de l'histoire ou celle de l'autorité sereine¹. Il semble pourtant que c'est quand elle revendique le détachement, et qu'elle en joue, que justement l'analyse tend au discours de maîtrise.

Dans son *Histoire des orientalistes de l'Europe du XIIe au XIXe siècle*, en fait une suite de portraits bio-bibliographiques quelquefois savoureux, Gustave Dugat a noté l'embarras provoqué par son livre chez ses contemporains. Dans la préface du second volume, publié en 1870, il répond aux remarques qui ont accueilli son travail :

«Maintenant, j'ai à tranquilliser des amis qui m'ont fait quelques observations sur le danger auquel peut m'exposer l'histoire que j'ai entreprise.

»Comment, m'ont-ils dit, vous osez écrire la vie d'orientalistes vivants, mais vous allez mécontenter tout le monde !

1. La distance n'est pas seulement appelée, elle est parfois revendiquée, avec déférence et prudence. "Puisse un jour une plume autorisée nous offrir une histoire des arabisants espagnols et de leurs oeuvres, que souhaitent beaucoup d'Espagnols et d'étrangers, et qui sera le plus *grand hommage* rendu à leur talent et à leur effort. Pour le moment nous ne disposons que de quelques articles sur des arabisants éminents parus à l'occasion de leur retraite ou de leur mort (...)." Cortabarría Beitia A., "L'état actuel des études arabes en Espagne", *MIDEO*, n°8, 1964-65, p.102 (souligné par nous).

»Mon livre, je puis le dire, est bien une oeuvre de bonne foi. Je n'ai ni à contenter celui-ci ni à déplaire à celui-là. Ma seule ambition est de mettre aux mains des travailleurs un livre utile (...).»¹

Aujourd'hui, alors que la positivité des sciences sociales est fortement discutée et qu'on ne s'aventure plus guère à les définir sous l'angle de la capacité à ordonner le changement social, la sociologie des sciences sociales, au moins aux yeux des spécialistes du monde social, figurerait l'ultime sursaut utilitariste, la dernière tentative pour avoir prise sur l'espace et le temps des hommes. L'ennui étant que ce pouvoir hasardeux et foncièrement incertain s'appliquerait d'abord à l'espace et au temps des hommes de sciences.

Une science clandestine?

La formule "sociologie des sciences sociales" a été prononcée. Elle est certainement préférable à celle de "recherche sur la recherche" qui évoque trop la secondarité et les truchements répétés. Elle est, néanmoins, ambiguë et réductrice.

La sociologie des sciences sociales n'est pas une discipline, ni au plan des institutions et dans le classement des savoirs, ni au plan des problématiques et des écoles. Elle serait plutôt un ensemble hétérogène d'approches qui hésitent entre l'évaluation administrative et l'épistémologie philosophique, entre l'étude des contextes et celle des contenus, entre l'analyse des institutions et l'exposition des grandes oeuvres.²

Ces travaux, presque tous nord-américains et relatifs soit à la sociologie, soit à la psychologie, auraient principalement, selon E. Crawford³, deux types d'auteurs : d'un côté, des individus jeunes ayant pour eux de ne pas encore avoir intériorisé toutes les règles et habitudes savantes; d'un autre côté, des chercheurs anciens dans la carrière et disposant d'une connaissance intime du milieu.

1. Dugat G., *Histoire des orientalistes de l'Europe du XIIe au XIXe siècle*, précédée d'une esquisse historique des études orientales, Paris, Maisonneuve et compagnie, tome second, 1870, p.V.

Il est à noter que G. Dugat, professeur à l'Ecole des langues orientales et saint-simonien, adopte un ordre de présentation chronologique inversé. Il annonce un troisième volume, jamais publié, contenant les orientalistes dont il fait partie.

L'*Annuaire de l'Instruction Publique* le porte, par erreur, mort en 1878. Cette histoire n'est pas son dernier ouvrage. Cf. Vapereau G., *Dictionnaire universel des contemporains contenant toutes les personnes notables de la France et des pays étrangers*, Paris, Librairie Hachette, 1880, (5e éd.).

2. Ce trait s'applique de manière générale à la sociologie des sciences. Cf. Lecuyer B.-P., "Bilan et perspective de la sociologie des sciences dans les pays occidentaux", *Archives Européennes de Sociologie*, XIX, 2, 1978.

3. Crawford E., "Sociology of the Social Sciences", *Current Sociology/La sociologie contemporaine*, XIX, n°2, 1971.

Outre que, dans le même mouvement, l'avantage respectif de chaque catégorie peut être tenu pour un handicap et mis au débit de l'autre, les deux populations se retrouvent sur un point : elles ne font qu'un détour par la sociologie des sciences de l'homme et elles ne s'y attardent pas. Partant, les chances de constituer un champ autonome de recherches sont minces.

Autrement dit, le sociographe transfuge accepte par avance d'avoir pour seuls interlocuteurs et censeurs les indigènes qu'il décrit, et il parle le même langage qu'eux : celui des sciences sociales. La thèse ethnométhodologique d'après laquelle nous sommes des théoriciens du monde social où nous évoluons, se trouve pleinement et ironiquement réalisée dans cette situation.

Les spécialistes du monde arabe (comme les autres savants) savent bien qu'ils occupent un univers inachevé et ouvert. Ils le savent sur un mode pratique et sur un mode théorique et pour le comprendre ils lui appliquent les instruments qu'ils maîtrisent le mieux, ceux de leur science sociale. Ce qui aboutit à des descriptions semi-spontanées de la profession particulièrement difficiles à interpréter et à restituer.

Un objet insaisissable?

Le dernier ordre de problème tient à la difficulté de fixer une définition des études arabes.

La communauté professionnelle n'a jamais eu ni le besoin ni le dessein de déléguer sa critique ou de faire appel à des autorités extérieures pour tracer ses frontières. Il lui convient de négocier la largeur de ses marges et la portée de la question de son unité.

Son objet inépuisable comme sa situation au croisement de traditions d'études de la langue et de l'éventail des sciences sociales autorisent d'interminables querelles de territoire et alimentent tous les dispositifs imaginables de clôture ou d'alliance.

Querelles où, bien entendu, des lignes de partage indifférentes à la science, à ses moyens, à ses finalités, viennent à plaisir compliquer le panorama :

«Plusieurs traits généraux de la situation française se révèlent dès qu'une étude d'ensemble est entreprise. [...]

»*La grande dispersion et le caractère très individuel des initiatives en la matière.*

»Les rivalités personnelles sont importantes, parfois exacerbées, mais cette forme de concurrence aboutit plus à des antagonismes stériles qu'à des productions compétitives. On trouve sans difficultés des critiques plus ou moins ouvertes des options politiques ou des qualités intellectuelles de

tel ou tel "honorable collègue" mais plus difficilement une réflexion collective sereine et objective sur des problèmes de fond.»¹

La déclaration est étonnante. Au moins parce qu'au terme d'une large investigation, elle s'étonne encore de ce que les choses de la science se produisent dans une arène, sous des aspects où la contemplation n'est pas la seule posture requise et où les idéales formes de sociabilité de la science sont parfois bousculées.

Ce qui n'est, peut-être, qu'un témoignage presque inconvenant d'un attachement jaloux aux libertés académiques, "le droit pour chacun de choisir son propre sujet de recherche, de conduire ses recherches sans contrôle extérieur, et d'enseigner à la lumière de ses propres opinions."²

Si l'objet d'une sociologie des études arabes n'est pas le monde arabe (et moins encore sa différenciation en tant que terrain ou corpus), il demeure que tenter d'appréhender globalement les consensus et les dissensus autrement que comme la manifestation d'intérêts scientifiques impersonnels et de beaucoup de hasard (thèmes dont les spécialistes ne manquent pas d'user pour se raconter, alors qu'ils ont quantité d'idées sur ce qu'il y a lieu d'objectiver chez les pairs), revient à s'exposer à être pris dans le débat et contribuer à l'entretenir plutôt qu'à le comprendre.

C'est seulement lorsque l'on sacrifie à l'imagerie commune d'une science désintéressée, communautaire, concordataire que l'observation des activités savantes au quotidien déconcerte.

Il n'appartient pas à la sociologie des sciences (sociales ou expérimentales) de dire comment la science se fait contre ou malgré les savants ou comment ces derniers devraient la faire, elle a déjà un programme chargé à essayer de montrer comment elle se fait, tout court. Quitte à livrer des descriptions inhabituelles et allant à l'encontre des représentations que les hommes de science s'accordent à livrer d'eux-mêmes et de leurs activités, à leur entourage.³

On objectera que ces problèmes et réserves n'ont rien de spécifique. Après tout, quel sociologue n'a pas eu, une fois au moins, la tentation de réunir une population qui partage (silencieusement, si possible) l'ordre des

1. Morin R., Delpech T., "Rapport sur les études arabes, présenté au Premier Ministre", Avril 1981, Ronéo., pp.164-165.

2. Polanyi M., *La logique de la liberté*, Paris, PUF, 1989 (trad.), p.63.

3. P. Redondi propose un portrait de Galileo Galilei très éloigné des ordinaires hagiographies (si l'on ose dire). Redondi P., *Galilée hérétique*, Paris, Gallimard, 1985 (trad.)

On sait quels effets de scandale peuvent provoquer les récits de la "petite histoire" d'une recherche, à plus forte raison quand ils sont publiés par quelqu'un de la profession. Cf. Watson J.D., *La double hélice*, Paris, R. Laffont, 1968 ; Nicolle C., *Biologie de l'invention*, Paris, F. Alcan, 1932 : "Les savants sont des hommes. La plupart apprécient dans le succès des satisfactions moins stoïques [que la joie de la difficulté vaincue] : la griserie du succès, l'admiration des femmes, la jalousie des rivaux. Je laisse de côté la monnaie officielle qui a son cours dans l'espèce : fauteuils académiques, décorations, titres. Il faut être indulgent aux savants. J'ai dit que c'étaient des hommes, ce sont des enfants."

raisons d'une enquête, des concepts fiables ou un cadre théorique stable, un terrain continu.

Le cortège des difficultés est déjà impressionnant, il n'est pas besoin de l'agréments des interrogations rituelles sur la fonction sociale de la science (sociale), de remarques discrètes sur les répugnances françaises à chiffrer les choses de l'esprit¹, ou encore, d'allusions aux inquiétudes quant aux évolutions des enseignements sur les Orients. Ce qui est en jeu, ici, n'est pas la droite méthode mais quantité d'obstacles pratiques et concrets.

Une manière de tourner le problème, à défaut de lui fournir une solution définitive et élégante et de commencer à faire de la science sociale des études arabes plutôt que de disputer de sa possibilité, consiste à oublier, pour un temps, l'expérience indigène et les dires des agents.

Remettre à plus tard l'examen de la science spontanée et réfléchie que les spécialistes ont de leur milieu n'est pas une figure d'autorité ou de mépris.

Vouloir faire taire l'information orale serait une belle preuve de démesure, prétendre y rester indifférent montrerait beaucoup d'assurance.

Le parti-pris est ailleurs, il donne momentanément l'avantage aux données mesurables, codées, définies sous un même rapport et comparables.

Une communauté fragmentée?

Des études sur le monde arabe, il est d'usage de dire, souvent pour le déplorer, plus rarement pour suggérer un remède, qu'elles sont morcelées, parcellisées, éclatées.

Le propos, constat pressé ou pressant, n'est peut-être dans son immédiate simplicité qu'un sacrifice aux illusions d'une harmonie primordiale dont l'historien des orientalismes chercherait en vain les vestiges. L'invention du doux passé est, en l'occurrence, une vieille manie :

"Jusqu'à une date récente, aux environs de la Seconde Guerre mondiale, l'histoire des études arabes reste relativement isolée et sereine.

1. Les sciences sociales et humaines, quand elles ne sont pas absentes de leur réflexion, posent problème aux administrateurs et planificateurs.

"L'on peut se demander pourquoi des modalités particulières d'organisation s'imposeraient à la recherche en sciences humaines. (...)

La programmation des recherches s'impose plus difficilement ici qu'ailleurs. (...) Comment mesurer à l'avance la fécondité respective de deux recherches historiques consacrées à Alexandre le Grand et à François 1er? (...)

Les sciences de l'homme ne peuvent souffrir d'une modélisation forcée ou d'une mathématisation artificielle qui leur seraient imposées par les physiciens qui sont, comme chacun sait, à l'armée du savoir ce que le corps des hoplites était à l'armée athénienne."

Massenet M., *Rapport au Premier Ministre sur l'emploi scientifique*, Paris, La Documentation Française, 1979, p.85.

(...) Elles sont le fait, à chaque génération, d'un petit nombre de savants qui travaillent dans l'isolement et le calme."¹

Ce propos tend parfois, avec des accents d'un optimisme patient, à la réalisation d'un improbable millenium savant où le verbe serait enfin transparent.

En tous cas, il trahit les irrésolutions d'un système de savoir fondé sur une définition strictement géographique et culturelle de ses objets, et il traduit le sentiment d'une communauté, jamais aussi nombreuse en effectif qu'actuellement, où les contacts interpersonnels sont trop nombreux pour être tous produits.

Mesure pour mesure

Un article récent insistait sur l'absence de projet d'ensemble, les carences de certains domaines.

S'appuyant sur les choix thématiques des chercheurs et enseignants, tels que les donne à lire un annuaire professionnel² au travers d'une soixantaine de rubriques très inégalement citées (document n°1), il concluait à l'atomisation.

Le nombre des propositions était à lui seul tenu pour un indice du désordre des curiosités et de l'éparpillement des efforts. Le point est à discuter : s'il avait été demandé aux spécialistes d'indiquer leurs centres d'intérêts sur la base de listes deux fois plus longues ou plus courtes, aurait-il été pertinent de poser que la profession était deux fois plus, ou moins, divisée?

Par-delà un exemple anecdotique, la question est de savoir si cet espace de recherches allant de la démographie à la philosophie, du Maroc à l'Iran et de l'anté-Islam à aujourd'hui est logiquement structuré quoi qu'en pensent ou aiment à en penser les chercheurs.

Divisions des savoirs et modes de spécialisation

Il s'avère, à l'étude attentive des données qui viennent d'être citées, que toutes les spécialisations thématiques ou géographiques sont dissemblables. Comme si chaque savant travaillait à personnaliser son approche du monde arabe, à la rendre unique et originale, sans commune mesure avec celles déjà connues et en train de se construire.

1. Rapport Morin, *op. cit.*, p.2.

Il suffit de se rappeler la vivacité des tensions qui traversent la Société Asiatique à ses débuts, les passions qui président à l'institution du Congrès Provincial des Orientalistes ou à la création d'un Institut sur le modèle de l'"Ecole du Caire" en Syrie... pour assagir les nostalgies.

2. Il s'agit de l'Annuaire de l'AFEMAM. Les notices individuelles présentées par les documents de ce type peuvent être considérées comme des *curriculum vitae* en réduction, elles signalent sinon les activités effectives du moins les compétences et des positions revendiquées. (voir Addenda techniques).

Cet état de fait conforte l'impression de se trouver face à une collectivité de farouches individualistes plutôt qu'en présence d'une communauté. L'analyse semble condamnée avant d'être commencée.

Cependant, il se trouve, au-delà des stratégies individuelles, conscientes ou non et toujours difficilement sondables, que la *somme* des choix de spécialisation s'organise de façon assez stable et cohérente, selon des dispositifs qui varient en raison de la formation disciplinaire, du sexe, de la proximité à l'enseignement ou à la recherche, ou encore de l'âge.

Pour s'en tenir à cette dernière dimension (corrélée avec la position dans la hiérarchie savante et académique, la visibilité, le rang dans la carrière), il ressort du schéma général d'expression des compétences de nettes différences de comportement.

Ainsi, alors que les individus les plus avancés en âge tendent à fournir peu d'information et principalement des indications génériques, globales, les plus jeunes s'appliquent à multiplier les spécialités et à juxtaposer¹ des éléments annexes ou marginaux (c'est-à-dire rarement cités-étudiés seuls, ex. la Libye, l'Archéologie...). Les premiers préfèrent les rubriques correspondant à toute une discipline ou à toute une région, les seconds énumèrent des terrains du social ou des pays. Les uns n'ont pas (ou plus) le besoin de dire la matière de leur science et de se présenter. Les autres s'emploient à délimiter strictement des domaines ayant pour caractéristique principale d'être étroits, de se vouloir neufs mais qui seraient sans valeur marchande s'il n'étaient accolés à d'autres.

Aux distinctions de forme, aux modalités de la présentation de soi, il faut superposer les différences de fond : l'Islam, le Maghreb, les études de langue et de civilisation sont plutôt les termes des spécialistes éprouvés, tandis que les chercheurs en début de carrière diversifient leurs ancrages. Plus exactement, ils jouent simultanément sur un terrain et une discipline (universaliste et formaliste, de préférence : économie, géographie, sociologie...) ; ils s'assurent d'une double compétence, tout en contribuant à l'effet de corps (au moins, en remplissant une notice et en adhérant à une association²). Ils se portent sur plusieurs fronts.

Effets de corps, de structure et de génération

Il est difficile de faire la part de ce qui relève de la structure et de ce qui relève de la génération dans ces manières de faire médianes.

1. Les rubriques thèmes et pays renvoient à des codes (ex. 13 Anté-Islam, 61 Cinéma, etc.) que les réponses reprennent sous forme de chaînes de longueur variable (choix multiples). Les relations entre items ne sont pas affichées (conjonction, inclusion...?), l'analyse multivariée permet de lever cet effet de parataxe et d'entrer très avant dans la mécanique de construction.

2. Les recensements professionnels ont aussi pour finalité de se prouver à soi-même son existence dans le milieu.

Les explications peuvent être cherchées du côté du vieillissement social pour souligner, par exemple, l'importance du moment sur les orientations de recherche (montée en prestige des sciences sociales au tournant des années soixante, crise des décolonisations et euphorie des indépendances, heures du recrutement à l'université et au CNRS, circonstances des relations au terrain...), ou plus généralement afin de postuler une transformation, une distribution en cohortes.

«Une analyse en terme de génération permet de cerner les caractères des deux groupes dont les effectifs sont les plus nombreux aujourd'hui. Le premier est constitué par les spécialistes arrivés à l'âge de 20 ans (arbitrairement choisi ici comme âge des orientations et des vocations) entre 1954 et 1964 : cette génération «algérienne», au nombre de 210, représente le tiers du total. (...) Dans une proportion moindre, mais sensible également, apparaît un second groupe dont les intérêts glissent vers le Proche-Orient, et qui pourrait être défini comme une génération «palestinienne».¹

De ce point de vue, la possibilité de tensions éventuellement reconductibles ne semble pas envisageable.

Les interprétations peuvent être aussi replacées dans le cadre d'une histoire structurale du domaine et de chacune de ses subdivisions, histoire où sont diachroniquement reconduites des tensions perçues par les agents comme nouvelles et actuelles.²

L'alternative peut être posée autrement : en admettant qu'il ne soit pas socialement possible, sinon à déroger au profil moyen³, de se présenter comme un spécialiste du monde arabe ou de l'Islam (entendus comme totalités questionnables) avant un certain parcours, doit-on, aux vues du petit nombre d'individus jeunes s'intéressant d'emblée à ces totalités (ce qui est loin d'avoir été le fait de tous les spécialistes éminents d'aujourd'hui) prévoir la disparition d'un genre?

Il y aurait peu d'originalité à dire que la science politique des uns n'est pas la science politique des autres ou qu'il y a autant d'Egypte que de spécialistes de l'Egypte... et que, à croiser thèmes et terrains, il n'y a pas deux chercheurs similaires : de quelque manière l'universalisme institu-

1. Liauzu C., "L'étude du monde arabe : enjeux de connaissance", *Maghreb Machrek*, n°122, oct.-déc. 1988, p.8.

On notera que les relevés de l'auteur établissent l'absence de chercheurs ayant entre 60 et 65 ans (en 1988).

Il faudrait s'interroger sur les causes sociales de cette discontinuité et, peut-être, se demander s'il ne faut pas ajouter, à la redoutable crise des vocations, la crainte de bientôt manquer d'ainés.

2. On rencontre alors le problème délicat de la temporalité. Ce dont il s'agit n'est pas le temps linéaire (découpé en années, en cycles universitaires). Les partitions régulières du temps font violence aux dynamiques de chaque objet et paradigme et les annulent dans un mouvement d'ensemble où seuls les phénomènes les plus évidents (et d'un point de vue statistique, les plus fréquents) ont l'air de décider d'une direction.

3. Ce qui ne se fait pas sans règle.

tionnel aurait pour inévitable contrepartie le particularisme individuel des intellectuels.

Mais, manifestement, les chercheurs ajustent leurs choix en raison de proximités successives, ce qui suppose un minimum de liaisons (directes et par relais) et pour les impétrants des ouvroirs de socialisation où s'apprennent et s'enseignent l'économie des positions disponibles et les règles du placement.

Si les appréciations et jugements individuels spontanément exprimés permettent de saisir les règles de ce jeu d'ajustement et de différenciation, elles ne laissent pas repérer, sans difficultés, son issue.

Par contre, à partir du schéma d'ensemble qui n'a pas prétention à rendre compte de la singularité et de l'intégralité de chaque trajectoire personnelle, il devient possible de définir ou de retrouver tout un éventail de positions contiguës s'ordonnant selon plusieurs séries d'oppositions : disciplines lettrées-formalistes, études du passé-de la modernité, Maghreb-Machrek, Arabité-Islamité, enquête de terrain-recherches sur la parole... (Document n°2)

Une communauté débordée?

L'étude des groupes scientifiques fait habituellement peu de cas de la question très concrète du renouvellement du personnel et de l'incorporation des recrues. De leur côté, les professionnels de la science adoptent aisément un ton pessimiste et inquiet dès lors qu'il s'agit de parler de relève :

«Si le nombre des thèses de 3^e cycle sur le monde arabe peut faire illusion, il faut savoir qu'une partie, due à des arabophones, est de niveau médiocre tandis que la langue reste mal connue des autres étudiants.»¹

Et encore :

«Le fait que de nombreux étudiants étrangers choisissent des directeurs de thèse non-orientalistes, et que des orientalistes ne participent pas à des jurys où leur présence serait nécessaire, entraîne des abus. Combien de ces thèses sont des travaux de seconde main, ou des traductions d'ouvrages écrits en diverses langues orientales que les non-orientalistes ne connaissent pas?

»Cela se sait à l'étranger, et cela contribue à créer dans certains pays orientaux une dépréciation de certains diplômes préparés en France, notamment de la thèse de III^e cycle.»²

1. C.N.R.S. *Rapport de conjoncture du Comité National : 1984*, Paris, C.N.R.S., 1985, p.50.

2. Mantran R., "Rapport sur les thèses de doctorats soutenues en France touchant aux pays musulmans", *Lettre d'Information Inter-Arabe (LIIA)* n°1, janvier 1981, p.82.

Quand bien même les idées seraient assez claires sur ce qu'est la qualité et sur ce que les curiosités scientifiques pourront être dans quelques années, il y aurait un peu d'inconscience à ouvrir le débat de l'intérêt d'oeuvres doctorales toujours plus abondantes c'est-à-dire incontrôlables¹ et toutes dotées officiellement par l'université d'un statut scientifique minimum, dès lors qu'elles sont soutenues et reçues.

Néanmoins, il faut s'essayer à une analyse même partielle de la production doctorale récente, non seulement parce que c'est parmi ses auteurs que se trouvent la plupart des futurs membres de la communauté savante mais encore parce que les choix de recherche universitaire composent un espace où les logiques d'orientation et la construction des cultures savantes, des attentes et des conditions de reconnaissance... doivent pouvoir se lire.

A propos de la montée en volume des titres académiques

Comme s'il était définitivement prouvé que l'excellence ne souffre pas le nombre, il est devenu coutumier de s'inquiéter de la qualité dès lors qu'il est question de l'augmentation des diplômés du supérieur.

De 1972 à 1987, le contingent annuel des thèses portant sur les pays arabes ou musulmans connaît une évolution rapide et soutenue : 150 thèses environ sont présentées en 1972, plus d'un demi-millier en 1982, 1983 et 1984, près de 400 en 1987. En un peu plus d'une quinzaine d'années environ 6 200 doctorats ont été achevés.

Le nombre peut impressionner, hélas, seul il ne signifie rien : il demande à être rapporté aux données concernant les soutenances en sciences sociales et humaines ventilées par grandes zones culturelles et géographiques d'études. (Document n°3)

Les thèses sur l'Afrique et l'Asie² sont moitié moins représentées que celles portant sur les pays européens et si les 6 200 titres sur l'espace arabo-musulman paraissent tenir une assez large place dans les 11 700 références relatives aux zones africaine et asiatique, il convient d'en apprécier la masse par rapport à celle du total des enregistrements.³ La recherche académique se centre, résolument, sur le monde occidental.

Bon an, mal an, depuis le début de la décennie soixante-dix, les doctorats se rapportant à l'aire arabo-musulmane semblent suivre les tendances générales de l'université française (allongement du cursus

1. Depuis longtemps, il est devenu impossible à un individu seul de recenser les travaux doctoraux et *a fortiori* de les lire. La fonction délégataire du jury s'en trouve renforcée et exacerbée comme le montrent les multiples notes sur telles thèses concernant la Turquie ou l'Iran examinées par des jurys ne comprenant aucun spécialiste patenté de ces pays.

2. L'URSS (moins de 600 titres) est comptabilisée avec l'Europe.

3. Les relevés ne renvoient pas à des périodes exactement concomitantes. Pour être plus exact : en 1988, le Fichier National des Thèses comptabilisait plus de 100.000 références dont 44.000 pour des doctorats soutenus et 60.000 pour des sujets déposés et supposés en cours de préparation. Le rythme annuel d'enregistrement était alors de 15.000 fiches dont 1 sur 5 pour des travaux sanctionnés.

moyen, inflation des effectifs étudiants) et semblent tenir, quelles que soient leurs formules disciplinaires, une place constante d'environ 10% des soutenances.

Il semblerait même qu'à la veille des indépendances maghrébines, les thèses sur l'Afrique du Nord se trouvaient dans le même rapport face aux thèses en Droit et en Lettres, que l'ensemble des thèses sur le monde arabe ou musulman face, aujourd'hui, aux thèses en sciences sociales. Ce qui, par-delà les effets de seuil, amène à envisager une baisse tendancielle sur plusieurs décennies des écrits académiques français sur l'aire arabo-musulmane.¹ Il n'y a pas de plus en plus de doctorats sur le monde arabe en France (en proportion) même si incontestablement il y en a plus (en volume).

Les interrogations semblent largement alimentées par les inquiétudes d'une élite universitaire dont le statut se dégrade lorsqu'elle s'accroît et qui est partagée entre l'obligation de satisfaire une clientèle abondante et la nécessité d'attester sa valeur en recrutant démocratiquement futurs collègues et rivaux de non moindre valeur.

En marge des considérations sur la montée en volume des diplômes de doctorat, les courtes citations du rapport de conjoncture du CNRS et de la note de la LIAA évoquent la contribution des étudiants étrangers et la participation des *non-orientalistes* à la fonction de direction. Ce sont les dimensions qui reviennent le plus souvent dans les réflexions des spécialistes dès lors qu'il est question de cette science *sui generis* qu'est la science doctorale.

La place et la part des étrangers

Les auteurs de thèses ne sont connus que par leurs noms et prénoms. On ne saurait prétendre, avec si peu d'indices, bâtir une description satisfaisante de la population doctorale. Mais à défaut d'indications sûres, il n'y a pas d'autre solution que de sonder les identités pour envisager indirectement la question de la participation des étudiants d'origine ou de citoyenneté arabes.²

Le nom ne permet d'approcher que très grossièrement l'influence des docteurs étrangers et il confond en une même catégorie les nationaux des

1. Pour l'année 1960-1961, on compte 1107 thèses en Droit et Lettres et 110 sur le seul Maghreb. Cf. Karady V., "Notes sur les thèses de doctorat consacrées à l'Afrique dans les universités françaises de 1884 à 1961", *Information sur les Sciences Sociales*, XI-I, fév. 1972. D'autres documents donnent à penser que ce taux de 10 % est probablement une sous-estimation, par exemple : Leimdorfer F., "La Science colonisatrice. Analyse socio-linguistique des thèmes de recherche en Sciences Sociales sur l'Algérie pendant la période coloniale", doctorat de 3^e cycle, Paris I, 1982.

2. Pour des raisons de confidentialité aisément compréhensibles, il n'est pas possible de remonter jusqu'aux dossiers individuels. En admettant que l'interdit administratif et législatif puisse être levé, la masse documentaire à dépouiller serait impressionnante.

Dans un autre registre, il est à regretter l'inexistence d'indications détaillées sur le devenir social et professionnel des docteurs, entre autres.

différents Etats de l'aire arabo-musulmane et des Français originaires du Maghreb ou des territoires ayant été sous mandat français.

Par sondage, il apparaît que 80% des auteurs de thèses peuvent être présumés citoyens ou natifs des pays arabes, de la Turquie ou de l'Iran, et que, depuis 1972 et après 1981 notamment, le mouvement est à un concours croissant des étudiants ayant une certaine appartenance culturelle arabo-musulmane.

L'analyse du paysage universitaire français ne peut ignorer une particularité forte : si les Etats-Unis tiennent le premier rang en effectifs et en pourcentages (25 à 30% environ) du total mondial des étudiants étrangers, la France occupe la deuxième place depuis 1962 mais surtout elle compte une des plus fortes proportions d'étrangers parmi ses étudiants.¹

Pour plus de la moitié, les étudiants accueillis viennent du continent africain et principalement du Maghreb (en 1982 : 18.000 Marocains, 10.000 Algériens, 8.000 Tunisiens). Pour 62%, le plus fort taux en Europe, ils choisissent des enseignements en Droit et Lettres.

Ces chiffres se rapportent à l'ensemble de l'Université française. Ils amènent à supposer que les 80% de docteurs d'origine culturelle arabe sont probablement étrangers pour une large part et que, plus leurs titres sont anciens, plus ils ont des chances d'avoir accompli la totalité de leur cursus universitaire en France.

Cependant, il y a encore loin des inscriptions aux soutenances et la nature des orientations est éclairante de ce point de vue. Elles concernent en majorité des disciplines professionnelles et des méthodologies de recherches qui ne sont pas liées, *a priori*, à une aire de civilisation. Aussi, est-on conduit à se demander si l'université française ne forme pas tant des spécialistes arabes du monde arabe que des économistes, des géographes, des juristes... arabes et travaillant, de préférence mais non pas nécessairement, dans et sur leur pays.²

Au niveau des doctorats, à l'inverse de ce qu'il est donné d'observer dans la population des spécialistes, ce sont les formations professionnelles

1. 36.000, soit 7,2% de non ressortissants en 1968; 77.400 en 1974; 108.000 en 1978; 114.000 en 1980; 120.000 en 1982 soit 13,1%.

Depuis les années 70, la répartition par cycles d'études s'est transformée : alors qu'en 1971-72, un grand nombre d'étudiants s'inscrivaient en premier cycle, en 1980 la tendance était à un accès direct en troisième cycle; en 1984, 40% des sujets de thèse étaient déposés par des étrangers.

U.N.E.S.C.O. *Statistiques des étudiants à l'étranger* (depuis 1962); S.I.G.E.S. "Effectifs universitaires", Documents n° 51-64 et n° 52-19, M.E.N.; S.I.G.E.S. "Etudiants d'origine étrangère", Note d'information 84-42, M.E.N.; Comité National d'Evaluation, *Où va l'université ?* Paris, Gallimard, 1984.

2. Il convient de noter que les étudiants non-arabes d'origine (désignation malencontreuse mais prudente) ne sont sur-représentés que dans les cursus d'arabe *stricto sensu* (Lettres et Civilisations).

indifférentes aux terrains où elles doivent s'appliquer, qui sont préférées aux formations académiques¹. (Document n°4)

Ouvertures du marché académique

Pour les 6 200 titres doctoraux portant sur l'aire arabo-islamique, on compte 1 500 directeurs de thèses. Le rapport est un indice parlant de la fluidité et de l'ouverture du marché académique : en 1984-1985, après l'important grossissement du personnel du supérieur des années 70, les statistiques ministérielles dénombraient environ 3 600 professeurs de Droit et Lettres. Le décalage est tangible entre la population enseignante en charge de la préparation de recherches académiques sur le monde arabe et la population des universitaires manifestant un intérêt scientifique régulier (mais non pas exclusif) pour cette aire culturelle, soit 185 professeurs d'université pour l'intervalle 1982-1989. Ce petit groupe aurait assurément des difficultés à répondre seul au flot des demandes de direction.²

De plus, les enseignants ayant accepté une fonction de direction sont pour la plupart des patrons "occasionnels" puisque pour la moitié d'entre eux, l'expérience ne s'est pas renouvelée. Le constat pourrait s'exemplifier encore par la liste des directeurs les plus recherchés³ où les membres des associations professionnelles d'études arabo-islamiques sont légèrement majoritaires mais rarement aux premiers rangs. Le long index des directeurs du répertoire *Dix ans de recherches sur le Monde Arabe et Islamique* de l'A.F.D.A.⁴ indique que ces traits ne sont pas neufs même s'ils semblent s'être accentués depuis 1975.⁵

Tout paraît se passer comme s'il n'y avait que peu d'obstacles, pour un étudiant et un enseignant habilité, à s'accorder sur les bases d'une relation pédagogique à long terme. Celle-ci semble, le plus souvent, à l'initiative du doctorant et sans avantages ou assurances institutionnels pour lui dans la mesure où les thèses "en grappes" ou "en faisceau", fédérées par un universitaire, sont rares.⁶

1. Dans les secondes le doctorat ouvre principalement l'accès à la condition d'enseignant ou de chercheur et il intervient fortement dans les stratégies de carrière. Dans les premières, avant d'être une éventuelle première étape vers une chaire de faculté, il est un diplôme de fin d'études débouchant sur certaines situations professionnelles.

2. Rappelons que le constat repose sur l'observation des fréquences, non des conduites.

3. *A priori* les plus dotés en pouvoir universitaire - ou pouvoir de placement selon la métaphore topologique - sinon en pouvoir scientifique.

4. Association Française des Arabisants, *Dix ans de recherches universitaires sur le Monde Arabe et Islamique*, Paris, Ed. Recherches sur les Civilisations, 1982.

Parmi les répertoires plus ponctuels : Chentouf T. et al., *Répertoire des thèses et mémoires concernant l'Algérie*, Alger, C.N.E.H.-D.A.N., 1977 ; Sainte-Marie A. de, *Répertoire des thèses et mémoires consacrés au Maghreb*, Nice, C.M.M.C., 1979.

5. Aux 70 premiers directeurs, le répertoire attribue 41% des inscriptions et nos propres relevés 26% des soutenances.

6. Rappelons que le libre choix du sujet se généralise avec l'essor de la recherche universitaire. L'originalité et la scientificité sont longtemps interdites. Il faut attendre 1958 et la

Par-delà l'éventail des situations concrètes où se décident l'ouverture et l'exécution d'un contrat doctoral, l'abondance des directeurs virtuels pose la question de la pertinence et de la légitimité d'une définition strictement géographique et culturelle des sujets de thèses plutôt que celle de la compétence au patronage (*i.e.* de la capacité à faire valoir l'intimité d'un terrain contre l'éminence dans une discipline, à défaut de disposer de l'une et l'autre).

Certains s'inquiéteront de ces distributions et on pourrait, sans mal, sacrifier aux exotismes comparatifs qui, sur l'oubli des déboires locaux, font des autres systèmes occidentaux d'enseignement sur les sociétés arabo-islamiques, des modèles remarquables de réussites.

Il semble préférable de considérer que la question centrale porte sur les formes d'un ajustement tendu entre d'une part, les projets universalistes de connaissance du social qui ont eu l'heur d'atteindre un grand public cultivé et qui se sont installés dans le questionnement de la modernité, et d'autre part les programmes, non moins anciens, d'un parcours détaillé et attentif aux conjonctures d'une culture, qui ont le prestige d'un humanisme orientalisant.

Et c'est bien ce que semble indiquer l'analyse, pour peu que l'on accepte de modéliser et synthétiser les variations complexes de trois termes : l'apprentissage disciplinaire, le choix d'un terrain, l'élection d'un domaine du social. Alors, les tensions et les affinités qui construisent l'espace de la recherche institutionnelle se révèlent identiques (à quelques détails près) à celles de l'abondante recherche doctorale. (Document n°5)

Saisir les relations disciplinaires, et de manière générale les formes de la division du travail savant, à partir des écrits doctoraux et des recensements professionnels, c'est s'astreindre à ne décrire qu'une partie, la plus superficielle peut-être, des concordances et des dissonances qui sous-tendent le champ de la science de l'Homme ; c'est négliger des points aussi importants que les migrations disciplinaires¹ ou que les désaccords internes de chaque domaine du savoir ("conflits d'écoles", émergence de "cercles"...). Mais, par ailleurs, c'est explorer des affinités et des divergences sur des plans homogènes. Celui du plus haut grade délivré et garanti par l'université au moment où le cursus s'accomplit dans la reconnaissance de la capacité

création des formations dites "de recherches" (3^e cycle) pour voir attribuer à la thèse le statut d'œuvre scientifique originale et inimitable.

Le renoncement au libre choix suppose une contrepartie et engendre une relation doctorale radicalement différente.

1. Migrations qui suivent, à court terme, les modes et les opportunités, les innovations ou les redécouvertes, et dont on ne peut immédiatement apprécier le sens.

On sait, pratiquement, que les études juridiques et la philosophie sont des formations "exportatrices" de diplômés, à l'opposé de la science politique, discipline ouverte, à la différence de la géographie ou de l'économie dont les spécialistes sont moins mobiles.

formelle à intégrer la communauté scientifique pour y contrôler le recrutement;¹ celui d'un groupe de pairs qui se compte et s'auto-évalue.

Il serait insuffisant de décrire le développement de nos connaissances sur le monde arabe comme l'antagonisme intraitable d'une tradition érudite spécialisée sur une aire et des disciplines indépendantes solidement étayées par une méthode ou unifiées sur une zone du social. Mais, force est de constater l'association étroite d'intelligibilités locales dont les caractéristiques ressortent ventilées, selon l'attachement au terrain ou selon l'académisme disciplinaire, de la comparaison des choix de formation des docteurs et des spécialistes patentés.

IREMAM, Aix-en-Provence

Addenda techniques

* Les informations relatives aux spécialistes ont été empruntées aux *Annuaire des chercheurs et enseignants, spécialistes du monde arabe et musulman*, produits et publiés par l'AFEMAM (*Lettre d'Information Inter-Arabe* n°2 -septembre 1983-, n° 5 -juin 1986-). Elles couvrent approximativement 700 notices individuelles.

L'annuaire le plus récent (*Lettre d'information de l'AFEMAM* n°4, mars 1989) n'a pas été retenu car il propose une nouvelle codification des activités de recherche. Son analyse ne remet pas en cause les conclusions avancées.

* Les données concernant les travaux doctoraux proviennent de la base bibliographique THESAM de l'IREMAM (doctorats relatifs au monde arabe et musulman, soutenus devant les universités françaises entre 1972 et 1987). Elles portent sur 6200 fiches environ.

Le fonds THESAM est en cours de publication :

BURGAT (M.), BRUCHET (D.), *Le monde arabe et musulman au miroir de l'université française. vol.1 : Maghreb, Mauritanie, Maroc*, Aix, IREMAM (Travaux et documents n°10), 1989.

QUILES (J.), *Le monde arabe et musulman au miroir de l'université française. vol.2 : Algérie, Tunisie, Libye*, Aix, IREMAM (Travaux et documents n°11), 1990.

1. La primauté de la thèse principale sur la thèse secondaire a fait place à celle de la thèse d'Etat sur la thèse de 3° cycle et aujourd'hui à celle de l'habilitation (copiée sur l'*Habilitationschrift*) sur la thèse de doctorat (dite de "nouveau régime" ; appellation qui aura peut-être l'occasion de vieillir). Le problème de la réglementation et des formes d'acquisition du titre n'est que l'expression technique des incertitudes portant sur l'utilité sociale de nommer des docteurs. Le doctorat conserve pour fonction essentielle le marquage du passage à l'état de spécialiste apte à former de nouveaux spécialistes.

QUILES (J.), *Le monde arabe et musulman au miroir de l'université française. vol.3 : Machrek, Pays du Proche-Orient et de la Péninsule Arabique*, Aix, IREMAM (Travaux et documents n°12), 1991.

Un quatrième volume est à paraître (Iran, Turquie, Monde Arabe, Monde Islamique).

* Les graphiques n°2 et n°5 sont issus d'une Analyse Factorielle des Correspondances. Ils renvoient aux deux ensembles de données analysés séparément.

* Les matrices (tableaux de contingence) sont construites sur un modèle identique :

- en colonne, les formations disciplinaires (définies d'après l'intitulé du diplôme le plus élevé en grade pour les spécialistes et d'après le titre disciplinaire pour les doctorats) ;

- en ligne, les spécialités géographiques (selon la liste proposée par la Lettre d'Information Inter-Arabe ou selon les mots-clefs de la base documentaire de l'IREMAM) et les spécialités thématiques (*idem*) ramenées aux entrées génériques.

* Les informations traitées n'ont pas été collectées en vue d'analyses secondaires. Le codage a été effectué selon des grilles très proches mais de nombreuses variations locales lui sont imputables (sciences de la gestion et économie distinctes dans un cas, confondues dans l'autre ; la rubrique Europe est inexistante pour les thèses...).

* On se souviendra que l'AFC vise à fournir la structure des correspondances au sein d'un ensemble sans tenir compte de sa taille (ramenée à la valeur 1), que la position d'un point ligne est relative à la position de tous les points colonne et réciproquement, enfin, que l'orientation nord-sud, est-ouest d'un axe n'est qu'une convention destinée à marquer des tensions par rapport à un centre de gravité ou point d'équilibre.

Les axes représentés sont, pour chaque traitement, les premier et deuxième (pour les travaux doctoraux : 58%, pour les spécialistes : 43% de la variance totale).

Pour une analyse plus complète et faisant intervenir d'autres dimensions cf. Santo-Martino R., "Analyse secondaire des Lettres d'Information Inter-Arabe", Aix, multigr., 1987 et id., "Description statistique et lexicographique du fonds THESAM. Le monde arabe et musulman au miroir de l'université française", Aix, IREMAM (à paraître).

Remerciements

Les éléments d'analyse présentés dans cette brève note n'auraient pu être réalisés sans de nombreux et précieux concours : je remercie vivement les responsables de l'AFEMAM qui ont mis à ma disposition les informations de la LIIA et les documentalistes de l'IREMAM en charge de la longue opération THESAM.

Document n°1

DOC. N°1 SPECIALITES THEMATIQUES CHERCHEURS	
total :	1893
n chercheurs :	645
d'après la LIIA	1982-1986

BIBLIOGRAPHIE	28
LANGUE ET LITTERATURE	28
PHILOLOGIE	66
DIALECTOLOGIE	34
LITTERATURE ET TRADITIONS ORALES	36
BERBERE	18
AUTRES LANGUES ORIENTALES NON ARABES	19
LITTERATURE CLASSIQUE	24
LITTERATURE MODERNE	31
LITTERATURE POPULAIRE	23
LITTERATURES ARABES NON MUSULMANES	9

ISLAMOLOGIE	29
ANTE-ISLAM	6
CORAN ET TAFSIR	22
HADITH	13
FIQH	14
KALAM ET FIRAQ	15
FALSAFA	20
TASAWWUF	18
CONFRERIES	21
ISLAM POPULAIRE	21
ASPECTS MODERNES DE L'ISLAM	37
CONTACTS ET INFLUENCES	31

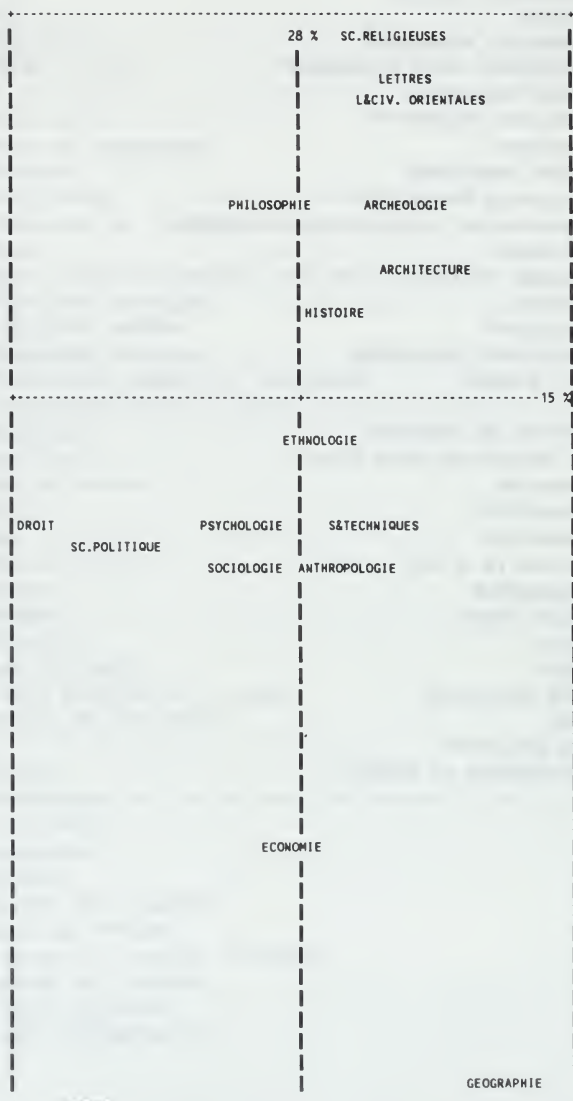
HISTOIRE	34
ARCHIVISTIQUE	2
PALEOGRAPHIE	7
PREHISTOIRE	24
ANTIQUITE	21
PERIODE ANTE-ISLAMIQUE	20
GEOGRAPHIE VOYAGES	32
HISTOIRE DE L'ORIENT CLASSIQUE	27
HISTOIRE DE L'ORIENT	24
OCCIDENT MUSULMAN	29
EPOQUE CONTEMPORAINE	80

MONDE ARABE ACTUEL	34
GEOGRAPHIE ECOLOGIE	56
ECONOMIE	68
DEMOGRAPHIE MIGRATIONS	58
CHANGEMENTS SOCIO-ECONOMIQUES	108
SCIENCE POLITIQUE	96
SOCIOLOGIE ETHNOLOGIE	123
TECNOLOGIE	46
VALEURS SYMBOLISME	23
PSYCHOLOGIE PSYCHIATRIE	12
ANTHROPOLOGIE PHYSIQUE ET BIOLOGIQUE	16
IDEOLOGIES	51
PROBLEMES CULTURELS	45
PEDAGOGIE	20
ARABISATION	11
COMMUNAUTES RELIGIEUSES	62
DROIT MODERNE	39
HISTOIRE DES SCIENCES	19
ART ARCHEOLOGIE MASS MEDIA	11
EPIGRAPHIE	16
NUMISMATIQUE	3
ARCHEOLOGIE	46
HISTOIRE DE L'ART	20
MUSEOGRAPHIE	1
MUSIQUE DANSE	5
THEATRE	5
CINEMA	4
RADIO TELEVISION	6
PRESSE	7
ARTS APPLIQUES	4
ENSEIGNEMENT ET MANUELS	15

Document n° 2

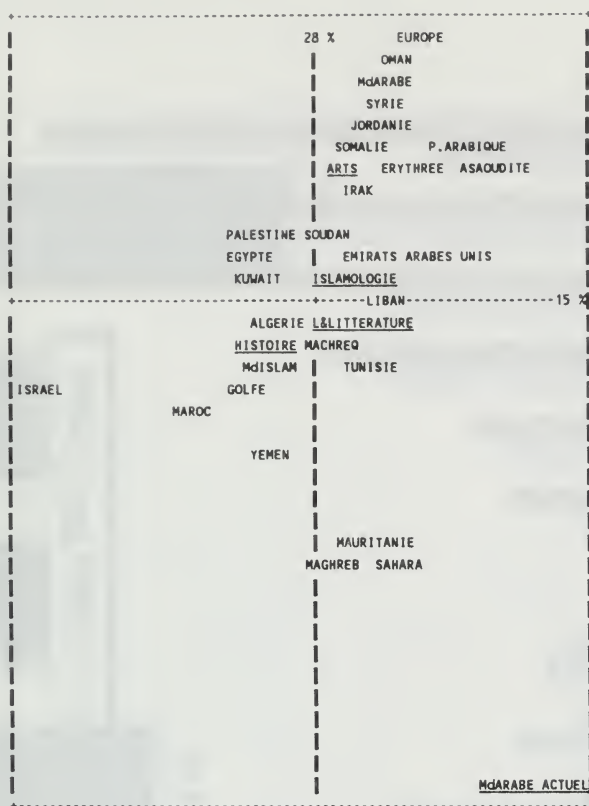
DOC. n°2 AFC SPECIALISTES

DISCIPLINES

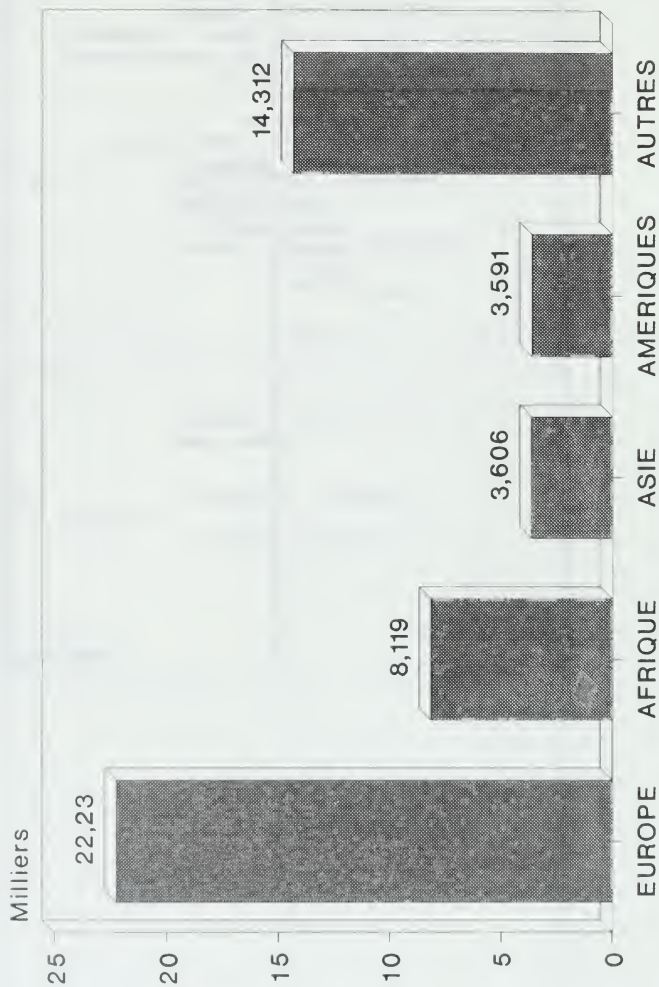


Des études arabes

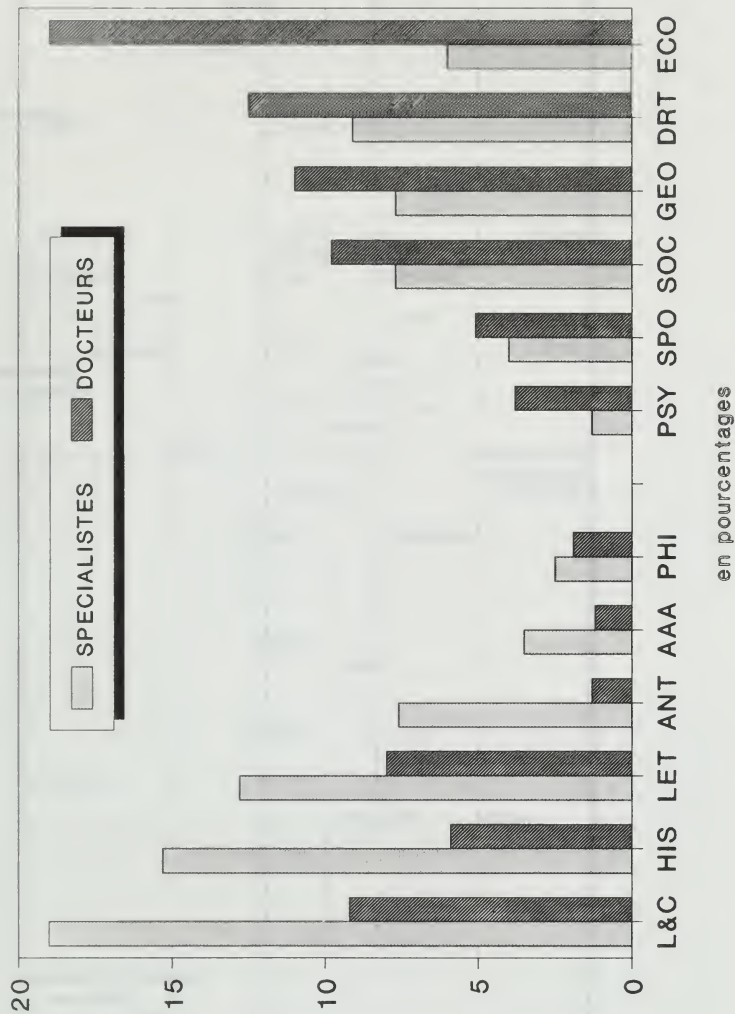
PAYS ET SPECIALITES



THESES SOUVENTUES - CONTINENTS ETUDES
1968-1991

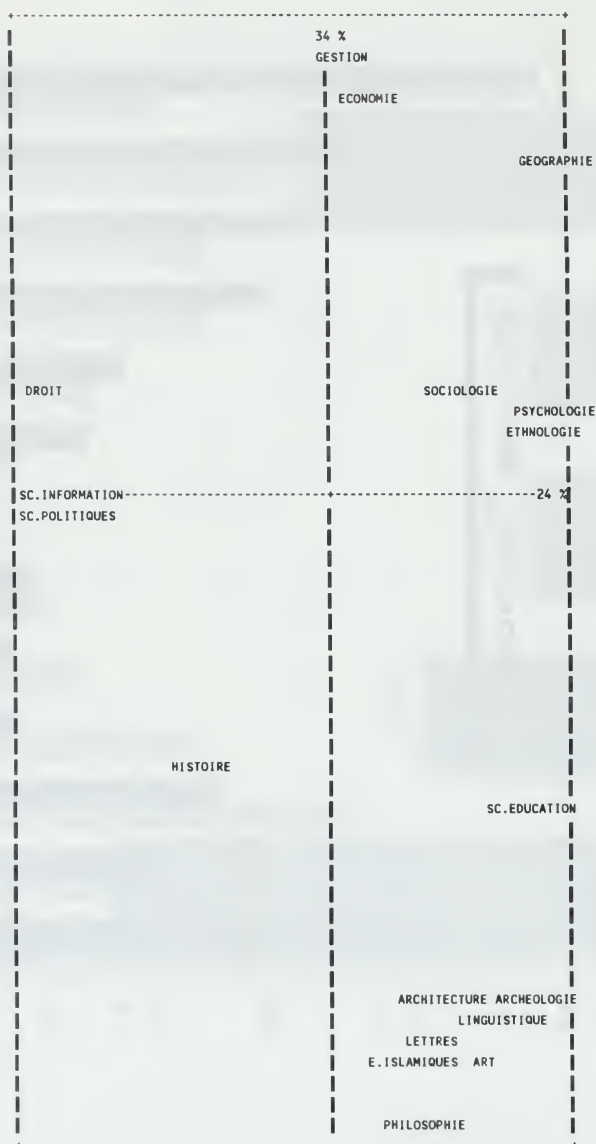


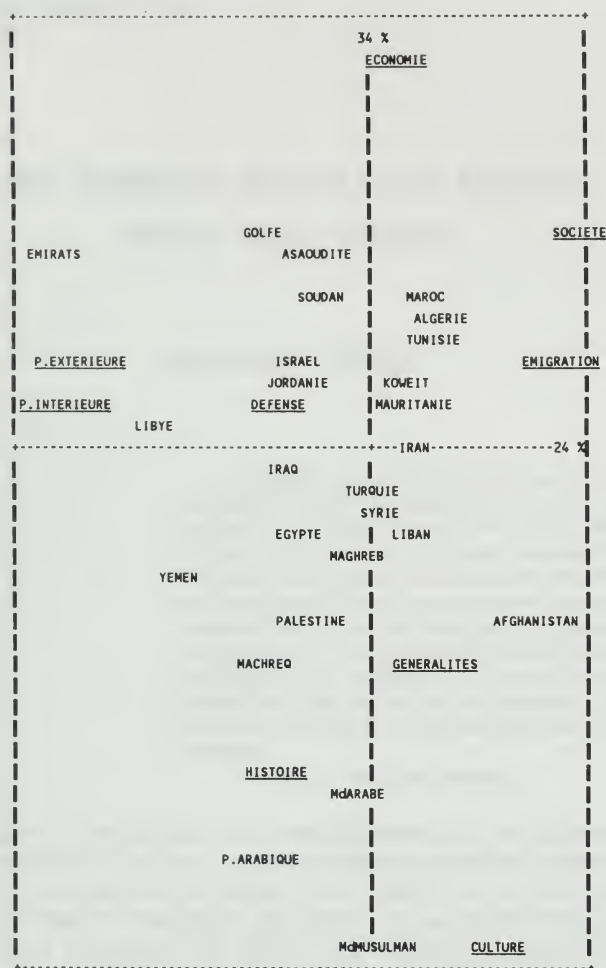
COMPARAISON DISCIPLINES SPECIALISTES - DOCTEURS



Document n°5

DOC. n° 5 AFC DOCTORATS
DISCIPLINES





UNE SCIENCE SOCIALE AU MAROC, POUR QUOI FAIRE?

Mohamed Ennaji

«Emprunter la robe et la perruque, j'avais oublié la perruque, du Garde des Sceaux! Se faire un masque qui lui ressemble! Le masque surtout me tourne la tête. Aussi, cet homme jouit-il de la plus haute considération; aussi possède-t-il des millions. Il y a des croix de Saint Louis qui n'ont pas de pain; aussi pourquoi courir après la croix, au hasard de se faire échanger, et ne pas se tourner vers un état sans péril, qui ne manque jamais sa récompense? Voilà ce qui s'appelle aller au grand. Ces modèles-là sont décourageants; on a pitié de soi, et l'on s'ennuie. Le masque! Le masque! Je donnerais un de mes doigts pour avoir trouvé le masque.»

Diderot, *Le Neveu de Rameau*.

Tout appelle normalement le développement et l'enracinement des sciences sociales dans un pays en voie de développement comme le Maroc. Au niveau national comme au niveau local, seule une science sociale de l'action est en mesure d'apporter des réponses aux problèmes quotidiens, d'ouvrir la voie à l'innovation en évitant la greffe des modèles importés. Et pourtant, ces disciplines ne sont pas particulièrement favorisées, en tout cas ne sont pas parties d'un bon pied (Pascon P., 1978 : 18).

Nous ne disposons pas d'un bilan exhaustif d'ensemble pour apprécier avec minutie, quantitativement et qualitativement, la recherche dans ce domaine. Le thème n'inspire pas particulièrement les chercheurs. Les quelques indices qui existent montrent cependant que la production reste bien en deçà des espoirs formulés¹, comme le restent d'ailleurs les efforts des pouvoirs publics.

1. Cf. Bennouna M., 1976 : 8; Deprez J., 1976 : 11-80; *Revue juridique, politique et économique du Maroc*, 1976.

L'Université est essentiellement un lieu d'enseignement de masse. Les infrastructures indispensables à la promotion de la recherche sont absentes. Les budgets alloués aux bibliothèques sont maigres. La Bibliothèque générale (qui tient lieu de Bibliothèque nationale) rebute le chercheur au lieu de l'attirer. L'information est très dispersée et parfois très difficilement accessible. La recherche n'obéit à aucun projet d'ensemble et n'est pas coordonnée malgré la création d'un Centre national de la planification et de coordination [1986]. Si l'effectif des enseignants-chercheurs a augmenté, le volume de la production rapporté à cet effectif diminue (Mokhtari M.). Cette production reste étroitement dépendante des publications étrangères¹. Les sciences sociales locales ne sont pas encore prêtes à prendre le large.

A côté de la faiblesse des moyens consentis par l'Etat, quelles raisons peuvent expliquer la carence de cette production? Autrement dit, la structuration du champ scientifique local répond-elle aux exigences du développement d'une science sociale au Maroc?

Près de quarante ans après l'indépendance du pays, c'est presque un rituel consacré d'inaugurer tout bilan de la recherche contemporaine en sciences sociales par une relecture de la production scientifique coloniale². Cette lecture, dont l'effervescence critique dévoile sans pitié les enjeux, est relativement paradoxale dans la mesure où la critique n'est pas une arme privilégiée des formes de lutte spécifiques au champ scientifique local. La critique de l'autre, de l'absent constamment sollicité, semble fonctionner en vue d'épargner à l'intellectuel une critique lucide de sa propre pratique. Elle permet de se situer à bon marché.

La critique de la science coloniale et étrangère a permis, le plus souvent, et permet toujours aux nouveaux arrivants, de se positionner sur le champ scientifique aux moindres frais. Cette nationalisation formelle, analysée en termes de productivité, n'a pas eu plus d'effet que la marocanisation des entreprises industrielles ou agricoles. Le discours nationaliste ne peut prétendre à la légitimité scientifique par l'unique geste qui l'a fondé, l'écrit ou le verbe national. L'identité n'absout ni de l'erreur, ni de l'errance, ni de la compromission ou de la poursuite d'objectifs douteux.

La permanence du réflexe critique en question traduit aussi la faiblesse de la production locale depuis l'indépendance. L'examen des oeuvres laisse d'ailleurs perplexe : les travaux les plus cités, ce qui n'est pas sans lien avec leur valeur intrinsèque, sont le produit d'étrangers qu'on situe volontiers dans la lignée coloniale³. Un rapide coup d'oeil jeté sur les biographies des thèses montre à profusion qu'on puise sans arrêt dans les

1. Voir les Mémoires du cycle supérieur de l'Ecole des sciences de l'information (Rabat); Bachiri H., 1984; Ben Hessou A., 1981.

2. *La Sociologie marocaine contemporaine. Bilan et perspectives*. La contribution la plus détaillée porte sur la sociologie coloniale, pp. 13-59. Voir aussi dans la même collection : *Recherches sur l'histoire du Maroc*, 1989, plusieurs thèmes se rapportant à ce sujet, notamment un bilan critique de B. Boutaleb, pp. 107-173 (en arabe).

3. On peut se limiter à citer à titre d'exemples : Waterbury J., 1975; Leveau R., 1976; Gellner E.

écrits coloniaux et sans les précautions d'usage que les prolégomènes du discours critique laisseraient supposer. La carence de la production, au moins qualitativement, est, même compte tenu des contraintes matérielles existantes, le produit des itinéraires (théories et espaces investis) que la recherche locale a empruntés, dédaignant des espaces stratégiques laissés en pâture aux chercheurs étrangers ou marginaux dont la distanciation par rapport à la société marocaine et les enjeux spécifiques ancrés dans le champ métropolitain ont fondé le choix de créneaux sensibles.

La rupture affichée avec la science coloniale s'effectue par un déplacement de l'objet. Elle revendique pour se démarquer l'entrée de plain-pied dans le champ de la modernité et relègue dans l'oubli les aspects traditionnels sans s'interroger sur les modalités spécifiques de leur insertion, c'est-à-dire tout simplement en ignorant leur présence. L'économie, qui n'a que l'embarras du choix, dévaste tout sur son passage, les scories précapitalistes ne sont invoquées que pour mieux le servir. Cette approche réductrice et globalisante porte en elle-même les germes d'une nouvelle science coloniale qui occulte la différence¹.

Aujourd'hui le social revient en force, il prend sa revanche en se révélant irréductible à l'uniformisation. Du même coup, et sous prétexte de réalisme, des remises en cause sont actuellement en cours. Pour mieux percevoir les enjeux réels qu'elles véhiculent, il convient d'abord d'examiner les modalités de fonctionnement du champ scientifique.

L'existence du champ se limite au cérémonial emprunté au champ métropolitain. Le décorum mis à part, le reste est simulacre. Il y a deux sortes d'entrants dans le champ, les acteurs qui l'investissent en connaissance de cause et qui font semblant, et les figurants qui sont pris au piège du simulacre. La logique apparente du champ est une supercherie, car les pratiques dominantes ne sont pas des pratiques scientifiques ayant pour but la formation d'un savoir critique. La gestion du discours tire sa raison d'être et sa rationalité d'ailleurs.

Le chercheur-acteur-type gère sa production selon les émois conjoncturels du Parti, de clan, des pouvoirs en général, qui servent souvent ses intérêts propres. Une entente d'échange de services le lie au Parti, c'est sur cette base même qu'il accède à l'Université. Cette fonction de gérance évacue pour lui la difficulté; elle le dote d'un discours pré-constitué : il travaille sur une économie moderne, sur une société de classes avec ses paysans, ses ouvriers et ses bourgeois. La réussite ne consiste plus qu'à formaliser, qu'à broder. Le choix des concepts, du vocabulaire, empruntés au lexique occidental, est réglé sur les espaces privilégiés du politique. Le maître doit viser large. Il doit faire vibrer le cœur du militant par le prodige de la Science. Les supports académiques ne jouent qu'un rôle d'appoint, c'est dans le journal du Parti que sa carrière est négociée. La rigueur des laboratoires, les doutes de l'érudit risquent, dans ces parages, de porter préjudice.

1. Notamment les travaux des économistes pour lesquels il n'y a pas encore de bilan.

La maîtrise ne s'acquiert pas sur la base de la valorisation d'un cursus universitaire classique. Connaissant parfaitement l'économie du champ, le prétendant l'investit par l'exploitation d'une rente de situation (Decannat, département, syndicat, revue, organisation internationale...) qui lui permet de se positionner d'emblée solidement. Fort de son capital relationnel, il a toute latitude par la suite de se confectionner une biographie sur mesure. Il le fait à coup d'articles sur les "grands problèmes" dont seuls les maîtres sont habilités à traiter et surtout d'interviews où il entretient le public de son cheminement¹. L'oeuvre, curieusement, intervient après la maîtrise et fait de son détenteur un distributeur de qualifications.

Les modalités de production de l'autorité dans les institutions scientifiques jouent un rôle essentiel dans la formation des clientèles. Le clientélisme politique a conditionné en grande partie l'accès au statut universitaire. Chaque maître a sa suite dont il supervise avec générosité l'avancement des travaux qu'il ne peut évacuer sous peine de se remettre directement en cause.

Cette hiérarchisation, qui exclut la compétence scientifique comme référentiel, module les carrières selon des normes contraires aux exigences de la recherche. L'ancienneté est déterminante et la compétition scientifique est exclue du système. C'est ce qui explique une des particularités du champ scientifique local : l'absence de débat et de critique en raison de l'absence d'enjeux scientifiques. Les luttes n'opposent pas des écoles de pensée mais des clans; elles mettent en jeu la domination des relais qui donnent accès à l'autorité. L'intrigue (qu'on nomme négociation) et la mobilisation partisane en sont les armes favorites. Ces luttes déclarées ou feutrées ne recourent jamais à l'expression scientifique.

Evidemment le champ ne peut pas tourner à vide. Des règles de jeu formelles sont là. Il faut un diplôme pour entrer. Il y a une production scientifique de qualité inégale qui sert d'alibi au simulacre; elle naît d'ailleurs d'un malentendu : des entrants qui ont investi le champ sur la base d'une erreur d'appréciation des enjeux réels, ou qui fonctionnent selon les normes du champ métropolitain, en sont souvent l'origine. Dans les deux cas, cette production n'est convertible en autorité que si le producteur intègre les circuits dominants de reconnaissance, sinon un curriculum bondé de travaux érudits ne conduit qu'à des voies sans issue. Cette rationalité imperturbable nuit considérablement à la qualité et à la quantité des oeuvres produites. Nombre de chercheurs, qui inaugurent un cursus fécond à ses débuts, rectifient le tir en modifiant la composition de leur investissement où le capital relationnel va l'emporter de plus en plus sur l'érudition. Les bibliothèques

1. Les moyens les plus utilisés sont :

- l'interview dont il serait intéressant d'ailleurs de connaître le montage : Qui choisit les questions? Qui interroge et qui répond?

- les comptes rendus de voyages (les *rihla* classiques des *ulamā*!), des interventions dans les institutions étrangères évidemment prestigieuses (ex. : Collège de France ou autres), tout en taisant le statut de ces interventions.

spécialisées sont assidûment fréquentées avant la thèse de troisième cycle, le temps manque par la suite pour s'y rendre, la présence se fait plus rentable ailleurs.

L'accumulation du capital symbolique devient l'activité par excellence. Elle est d'autant plus rentable qu'elle est plus aisément monnayée dans une société où le besoin de modernisation de l'Etat incite à recourir aux services d'une intelligentsia paupérisée. Le bruit culturel ouvre des perspectives nouvelles à tout un ensemble d'animateurs, d'intermédiaires, de courtiers du savoir-faire culturel.

Cette versatilité n'est pas inscrite dans l'être d'un *homo academicus* local particulièrement enclin à négocier son entregent au service des pouvoirs; elle est à mettre en lien avec la fragilité des pratiques scientifiques, avec l'articulation spécifique des champs scientifique et politique et la genèse même de l'intellectuel moderne au Maroc.

D'une part, la formation dogmatique qui a régné sans partage dans l'enseignement ne peut conduire le pratiquant qu'à l'exclusion ou au reniement; le passage du clerc, sans transition, d'un savoir religieux sécurisant à la foi marxiste, n'est pas étranger à cette situation. D'autre part, historiquement, le clerc est très tôt individualisé par rapport aux autres membres de la société. Sa formation le détache de sa communauté d'origine, elle le détribalise en quelque sorte. Elle l'amène, par les stations même que le périple savant impose, à approcher les relais du pouvoir (officiels : pachas, caïds, et officieux : *zaouias* et aujourd'hui partis politiques et associations), à enseigner aux proches des grands, à nourrir les cercles lettrés qui leur font cortège, et à travers ces réseaux à faire partie des conseillers du prince. C'est dans ces cercles que le statut de l'homme de science est scellé du sceau de la légitimité.

Aujourd'hui, si ce parcours ne finit pas de se renouveler, il s'inscrit cependant dans un contexte différent. L'internationalisation de l'économie n'est pas la seule à l'ordre du jour, la mondialisation englobe, quoique beaucoup moins rapidement, d'autres secteurs de la vie sociale. A côté des bourses des valeurs, il y a des circuits internationaux de cotation des oeuvres scientifiques et culturelles. Dans cette perspective, la production scientifique locale, au sens d'accumulation d'oeuvres par un travail de longue haleine, ne présente pas le seul risque virtuel de déboucher sur le décodage des mécanismes de domination, elle présente aussi le risque certain de l'émergence d'autorités scientifiques dont la reconnaissance par l'étranger légitimerait le discours subversif. Le champ scientifique serait alors un espace de mobilité verticale, c'est-à-dire le lieu d'octroi d'une légitimité qui échapperait au pouvoir, celui-ci privilégiant par contre une mobilité horizontale dont il est le pôle régulateur. C'est la proximité du pouvoir ou l'investissement de ses espaces d'expression privilégiés ou ceux de ses relais qui convertit le capital scientifique en capital symbolique pourvoyeur

de rentes, c'est-à-dire la soumission aux normes dominantes de la reconnaissance sociale¹.

L'intellectuel ne se pense pas en dehors du circuit étatique ou para-étatique, le langage du pouvoir est le sien. La société politique a de ce fait une forte capacité à laminer la créativité individuelle, à vider la contestation de son contenu corrosif par la réinsertion de clerc dans ses réseaux de sociabilité, elle fait de l'intellectuel un notable.

Cette situation est actuellement clairement perçue avec l'emprise croissante des pouvoirs publics sur le champ culturel. D'abord par le verrouillage du champ, en éliminant les tentatives d'expression autonome, notamment au niveau des revues de vulgarisation alors que les supports académiques sont jugés inoffensifs²; par la délimitation des espaces légitimes et illégitimes de l'expression, par la monopolisation et la rationalisation des indicateurs symboliques de la maîtrise (académie, prix)³; et enfin par l'investissement massif du champ, en multipliant les colloques et autres manifestations culturelles, en associant de plus en plus les universitaires aux études commanditées par les différentes administrations. C'est l'Etat désormais qui donne le ton à la recherche.

Le poids de cette emprise est accentué par la faillite du marxisme et par l'incapacité de l'intelligentsia à le mettre en oeuvre en tant qu'instrument d'analyse adapté aux structures sociales. Or l'usage de ce discours a fonctionné comme moyen de cohésion du corps, l'emprunt d'un registre apparemment unificateur a permis la mise en scène du simulacre. Mais l'absence d'enjeux dans le pseudo-champ a fini par remettre en jeu les conditions du jeu lui-même, en dévoilant à terme les stratégies jusque-là fonctionnant dans l'ombre. Les conditions d'accès à la maîtrise ont finalement eu raison de la recherche scientifique. En la dévalorisant, elles incitent les universitaires à valoriser leurs compétences ailleurs.

Les créneaux intéressants aujourd'hui sont les créneaux rentables, en un mot payants. L'intellectuel s'est mué comme par enchantement en expert. Méprisé hier pour sa méconnaissance du réel, pour son absence de sens pratique, on lui reconnaît tout à coup des vertus qui en font un partenaire sans réserve. Cette reconversion des détenteurs du savoir à la "sociologie du *per diem*", présentée tambour battant comme l'ouverture tant attendue de

1. Le discours royal du 12 novembre 1990, instituant le professeur Habib El Malki secrétaire général du Conseil de la jeunesse et de l'avenir, est très clair là-dessus : "Nous avons décidé de nommer le professeur Habib El Malki à ce poste. Je ne le connaissais pas avant. Je l'ai connu au moment où la Providence Divine a voulu que nous le choissions comme professeur pour notre fils dévoué le prince Mawlay Rachid...", in *al-Alam*, 14 novembre 1990. Le roi avait reçu bien avant cette cérémonie le professeur à l'occasion du prix de Statistiques qui lui avait été décerné en France. La connaissance signifie ici reconnaissance.

2. Le cas des revues *Lamalif* et *Kalima*.

3. Depuis quelques années, le prix du Maroc décerné chaque année dans plusieurs disciplines est ouvert à l'ensemble de la production scientifique et culturelle. Avant il était réservé à quelques initiés. Voir la publication annuelle du ministère de la Culture : Grand prix du Maroc.

l'Université sur le monde qui l'entoure, n'est que la consécration de la démission de l'intellectuel de sa fonction critique. Le simulacre fonctionne à ciel ouvert.

Le sociologue, homme de terrain, de dialogue, de la différence, qui prend en compte les pesanteurs sociales et ne cache pas sa sympathie au progrès, n'a pas place dans la configuration actuelle du champ scientifique. La suppression très précoce de l'Institut de sociologie est un signe du refus officiel d'une science sociale qui se respecte. Confinée aux bureaux, une science sociale est castrée¹.

Faculté des sciences juridiques, économiques et sociales, Rabat

Références bibliographiques

- BACHIRI Hassan, 1984, "Etude des citations bibliographiques des thèses de doctorat d'Etat es-Sciences économiques soutenues au Maroc", Mémoires du cycle supérieur de l'Ecole des sciences de l'information, Rabat.
- BEN HESSOU Aberrahmane, 1981, "Etude des citations bibliographiques des mémoires de DES en sciences économiques soutenus au Maroc", Mémoires du cycle supérieure de l'Ecole des sciences de l'information, Rabat.
- BENNOUNA Mohamed, 1976, "L'Université marocaine à la croisée des chemins", *Lamaliif*, n° 77.
- BOUTALEB Brahim, 1989, "La recherche coloniale sur la société maghrébine : bilan critique", in *Recherches sur l'histoire du Maroc*, Rabat, Publications de la faculté des lettres et sciences humaines.
- CENTRE NATIONAL DE COORDINATION ET DE PLANIFICATION DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE ET TECHNIQUE, 1986, *Catalogue des unités de recherche et de développement ou de service scientifique et technique*, tome 4, "Sciences humaines et sociales", Rabat.
- DEPREZ Jean, 1976, "Réflexions sur la connaissance du phénomène juridique au Maroc", *Revue juridique, politique et économique du Maroc* n° 1.
- GELLNER Ernest, *Saints of Atlas*, London.
- La sociologie marocaine contemporaine. Bilan et perspectives*, Rabat, Publications de la faculté des lettres et sciences humaines, 1988.
- LEVEAU Rémy, 1976, *Le Fellah marocain défenseur du trône*, Paris, Presses de la fondations nationale des sciences politiques.

1. Pascon P., 1986 : 59-70.

MOKHTARI Mimoun, 1986, "Conclusions préliminaires autour de la production des universitaires marocains en sciences humaines et sociales", *al-Bahith*, n° 1, Rabat.

PASCON Paul, 1978, "La grande maladie du Maroc, c'est la greffe des modèles et l'absence d'innovations", *Lamalif*, n° 94.

1986, "La sociologie pourquoi faire?", in *Trente ans de sociologie du Maroc*, BESM n°155-156.

Revue juridique, politique et économique du Maroc n° 1, 1976.

WATERBURY John, 1975, *Le commandeur des croyants*, Paris, PUF.

PEUT-IL EXISTER UNE SOCIOLOGIE POLITIQUE EN ALGERIE?

Lahouari Addi

Parmi les moments forts du colloque, je retiendrai la réaction de A. Zghal, à la suite des exposés de M. Naji et de A. Kadri, et les propos de A. Benachenhou, cherchant à se disculper et à rejeter la responsabilité de la conception du développement économique sur les ingénieurs. Ce sont des moments forts parce qu'ils contiennent la thématique de notre colloque et expriment des attitudes possibles devant un objet donné : les sciences sociales dans le monde arabe.

Je ne polémiquerai pas avec A. Zghal à propos de sa réaction; je serai d'accord avec lui pour dire que la production a été importante quantitativement et qualitativement dans les années soixante et soixante-dix, mais, comme le montrent M. Kerrou et plus spécifiquement A. Roussillon pour l'Égypte, cette production est très marquée par des problématiques de la reconstruction nationale qui n'ont pas résisté au temps, à l'exception de quelques rares ouvrages et articles. En fait, il ne s'agit pas de reprocher à la sociologie maghrébine - ou arabe - d'avoir été marquée par les conditions historiques de sa production. Après tout, M. Weber ou V. Paréto eux aussi portent la marque de leur période historique. Il s'agit surtout de souligner dans le débat que les problématiques qui ont dominé les sciences sociales dans les années soixante et soixante-dix ont été des problématiques en articulation avec le discours du mouvement national et les nécessités idéologiques de la décolonisation. Dans la foulée, les pouvoirs en place y ont puisé des éléments de légitimation, la caution de l'autorité scientifique ou universitaire; évidemment ces scientifiques ou universitaires ont reçu en retour quelques gratifications, symboliques pour les uns, matérielles pour les autres.

J'en viens ici aux propos de A. Benachenhou cherchant à se disculper. Je suis d'accord avec lui quand il affirme que ce ne sont pas les économistes qui ont conçu le développement; mais je ne suis pas d'accord avec lui quand il rejette la balle dans le camp des ingénieurs. Ce développement a été conçu, en tout cas en Algérie, par le Pouvoir, dans l'intérêt politique du Pouvoir. Les économistes et autres ingénieurs ont été des faire-valoir pour fournir *a posteriori* la caution scientifique de choix économiques sous-tendus par une logique de pouvoir. Je ne cherche pas à me lamenter sur l'état des sciences sociales en Algérie et j'affirme même que cette situation n'est pas exceptionnelle puisqu'elle reflète la nature des problèmes sociaux et politiques auxquels la société algérienne est confrontée. J'essaie davantage de m'expliquer cette situation de stérilité universitaire, ce délabrement de l'université et ce vide de la recherche scientifique. Ce colloque a été pour moi l'occasion de réfléchir sur les sciences sociales en Algérie.

Depuis octobre 1988, en Algérie, nous assistons à un grand débat qui s'étale dans la presse, notamment sur le statut du Pouvoir dans la vie publique. De nombreux universitaires interviennent dans la presse nationale à grand tirage parce qu'ils n'ont pas de revues à l'intérieur de l'Université où ce type de débat est approprié. J'y reviendrai. A la suite de quelques articles que j'ai cherché à rendre accessibles au grand public, j'ai eu des discussions avec les uns et les autres, pas tous universitaires. Ces discussions m'ont suggéré des intuitions que j'ai essayé de formaliser dans le texte que je vous propose. J'ai cherché surtout à me demander pourquoi il est difficile à la sociologie politique de se constituer en tant que discipline institutionnalisée et élaborée autour de son propre objet - la société politique algérienne ou maghrébine - et autour de ses concepts. Je ne prétends pas répondre à travers ce texte qui n'est qu'une ébauche de réflexion sur les conditions d'émergence et de fonctionnement de la sociologie politique dans un pays arabe : l'Algérie. C'est un document de travail appelé à s'affiner à la lumière des critiques de collègues s'intéressant aux sciences sociales dans le monde arabe. Je ne tenterai pas une approche quantitative ou une recension de travaux de sociologie politique, bien qu'il existe des travaux de qualité sous forme d'articles, de communications et de thèses, habituellement d'ailleurs dispersés et d'accès difficile. Je me limiterai, par conséquent, à évoquer trois éléments qui conditionnent l'émergence de la sociologie politique dans le champ institutionnel universitaire.

Le premier élément a trait à l'arrière-plan historique de l'émergence des sciences sociales. Celles-ci ne peuvent être importées de manière mécanique, parce que ce ne sont pas des valeurs d'usage satisfaisant des besoins physiologiques universels. Ce sont des pratiques théoriques qui se situent dans le prolongement de l'histoire des idées et de l'histoire tout court des sociétés où elles apparaissent. Et elles sont apparues, en l'occurrence, en Occident à la faveur de la dynamique de la *critique sociale* libérée par la Renaissance. Le deuxième élément est plus ou moins lié au premier et est relatif à ce que l'on pourrait appeler la *conscience épistémique*. Il ne peut y avoir de sciences sociales dans une société qui ne se conçoit pas comme

un objet d'étude. Le troisième élément est spécifique à la sociologie politique et donc concerne directement notre sujet. La surpolitisation de l'université se reflète dans la production universitaire; celle-ci se trouve impliquée dans la compétition pour le pouvoir, soit en légitimant le pouvoir en place, soit en tentant de lui dénier sa légitimité.

La dynamique de la critique sociale

Pour avoir récusé le principe d'autorité et soumis à la réflexion critique la culture des hommes au sens large, le mouvement d'idées issu de la Renaissance se trouve à l'origine de l'émergence des sciences sociales. Ce mouvement d'idées a libéré une dynamique de critique sociale, culminant dans l'*Aufklärung* qui a jeté les bases philosophiques d'une véritable anthropologie de l'homme. La sociologie politique, particulièrement, renvoie dès lors à un arrière-plan historique remontant jusqu'aux théoriciens du droit naturel qui, les premiers, ont posé le caractère contractualiste du pouvoir. Cette hypothèse contractualiste - qu'elle ait une réalité historique ou seulement méthodologique - a permis de désacraliser le pouvoir; ce qui permit aussi de le poser, d'une part, comme phénomène social humain et, d'autre part, comme objet de réflexion et de débat public. Mais ceci n'a été possible qu'au travers de mutations socio-psychologiques et culturelles favorisées par la formation d'une société civile, arc-boutée sur le travail et la propriété privée, de plus en plus indépendante du Pouvoir quant à la production de ses moyens d'existence.

Il est vrai que, du point de vue du formalisme institutionnel, la sociologie politique est une discipline très récente, qui a pris son essor en Europe à partir de la fin du siècle dernier. Mais elle s'est nourrie des réflexions de Machiavel, Bodin, Hobbes, Montesquieu, Kant, Tocqueville, Marx, etc. pour s'affirmer comme discipline autonome avec des auteurs comme Paréto, Mosca, Michels, Weber... Tous ces auteurs appartiennent à des sociétés où le Pouvoir est désacralisé déjà, où des mécanismes nouveaux de légitimation se mettent en place. Dans la mesure où elle se donne comme objet les mécanismes de domination et les mécanismes de la compétition pour le pouvoir légitime, la sociologie politique a par contre des difficultés à émerger, institutionnellement ou non, dans des sociétés où, précisément, la compétition pour le pouvoir n'est pas légale. Elle a des difficultés à émerger dans des sociétés où le conflit politique est nié.

La conscience épistémologique

Les sciences sociales sont historiquement marquées à un double niveau : au niveau de l'objet, lui-même produit de l'histoire, et au niveau du sujet connaissant accédant à une conscience épistémologique. Cette conscience épistémologique apparaît dès lors que l'homme prend conscience

de son autonomie vis-à-vis de la nature et de l'ordre divin. La conscience épistémique ne peut donner pleinement ses effets tant que l'imaginaire social est dominé par un modèle normatif puisant dans l'éthico-religieux et que le discours idéologique cherche, sinon à réaliser, tout au moins à s'en rapprocher; c'est-à-dire tant que le politico-juridique ne supplante pas l'éthico-religieux pour reprendre les deux termes de la tension kantienne.

Si la société est conçue comme un groupement naturel, son étude relève alors des sciences de la nature. Une telle perspective, refusant de concevoir la société comme autre chose que le prolongement de la nature, interdit d'appréhender la société comme objet de science humaine. La sociologie, de ce point de vue, n'aurait pas à exister puisqu'elle n'aurait pas d'objet; à la limite, elle se rattacherait à la géographie dont elle constituerait un appendice. Tant que perdurera la conception naturelle de la société, la reproduction sociale n'exigera pas de connaissances scientifiques dont l'objet est indissociable de la conscience qu'ont - ou que n'ont pas - les agents sociaux de leur autonomie.

Si l'on compare le nombre de professeurs de médecine formés depuis l'Indépendance en Algérie à celui des professeurs de sociologie, de linguistique, de psychanalyse, de démographie, d'économie politique, etc., l'on comprendra l'importance de la demande sociale - expression utilitaire de la conscience épistémique - dans la formation des disciplines scientifiques. Ce déséquilibre dans la formation exprime fondamentalement que la société algérienne est aujourd'hui plus convaincue de la nécessité d'un professeur de médecine, dont elle perçoit clairement l'apport, que d'un professeur de sociologie ou de linguistique dont les travaux risquent de ne pas conforter l'idée selon laquelle les relations sociales ont un fondement naturel. D'où toute la difficulté d'une production scientifique aussi bien en histoire, en sociologie, qu'en économie politique, etc. Et c'est ce qui pourrait expliquer pourquoi le discours des sciences sociales est davantage dominé par des considérations morales et idéologiques que par des considérations scientifiques.

Je prendrai l'exemple de l'économie politique, dont on aurait pu dire qu'elle est la discipline des sciences sociales la plus prédisposée à se soustraire aux considérations idéologiques et politiques. Un diplômé de Harvard ne serait pas d'une plus grande utilité qu'un diplômé de l'université d'Alger pour la simple raison que l'entreprise publique algérienne, qui emploierait l'un ou l'autre, ne se reproduit pas selon la mécanique de l'économie politique. Car il conviendrait de rappeler que les catégories conflictuelles de l'économie politique reflètent les contradictions de la société marchande où, de surcroît, le pouvoir politique a été domestiqué pour se mettre au service de la reproduction élargie, régulée par la concurrence des capitaux. Dans les sociétés du Tiers-Monde, trop d'ingérences extra-économiques - en plus de l'absence des économies externes et d'échelle - obstruent la rationalité économique à laquelle elle devrait obéir pour mettre en oeuvre la logique de l'accumulation. Cela signifie que le champ économique en Algérie, pour lequel les nombreux instituts de

sciences économiques forment des économistes, n'est pas encore achevé pour pouvoir exiger des gestionnaires capables de maîtriser les flux en valeur qui se créent et qui se répartissent dans le tissu complexe de la production et de la répartition. Une entreprise déficitaire, qui n'a pas d'autres perspectives que son déficit, n'a pas besoin d'économistes et de gestionnaires performants. Ces derniers préfèrent s'expatrier, d'où l'exode des compétences. La pertinence théorique de l'économie politique est ancrée dans l'hypothèse du surplus et du produit net; si celui-ci n'existe pas, nul besoin d'économie politique, et encore moins d'économistes. Cette situation marque l'université qui, faut-il le rappeler, est algérianisée en ce qu'elle forme des cadres pour le champ social algérien. Evidemment, cette situation est appelée à être dépassée au fur et à mesure que les agents sociaux prennent conscience de leur autonomie et au fur et à mesure que l'économie devient créative et de moins en moins distributive.

La surpolitisation de l'Université

La négation du conflit politique va de pair avec la surpolitisation des segments sociaux tels la religion, le syndicat, l'armée, l'université, etc. Tous ces segments concourent à la compétition pour le pouvoir de manière illégale. La surpolitisation de l'université ne favorise pas le climat de sérénité nécessaire à la production scientifique, dans la mesure où le Pouvoir, en se défendant, gêne l'autonomie de l'Université. Celle-ci est sollicitée par les uns et les autres dans le cadre de stratégies de pouvoir où les préoccupations scientifiques sont subordonnées à une surenchère qui fait feu de tout bois sur tous ceux qui ne répètent pas le discours militant.

Il convient de souligner que l'Université n'est pas le seul segment à être surpolitisé à une période historique où s'amorce le processus de construction de l'Etat. Précisément, la construction de l'Etat suppose que celui-ci mette fin à la compétition illégale pour le pouvoir à laquelle se livrent les différents segments de la société (cf. S. Huntington, *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press, 1968). La surpolitisation des segments sociaux se traduit par le fait que n'importe quel militaire se considère comme investi de la mission de contrôler la politique du pays, n'importe quel croyant se proclame dépositaire de l'autorité divine pour bousculer les autres croyants considérés comme plus ou moins dans l'erreur, n'importe quel syndiqué se croit autorisé à parler au nom de tous les travailleurs, n'importe quel universitaire s'investit de l'autorité de la science pour imposer ses convictions politiques aux autres protagonistes sociaux, etc. Le processus de construction étatique est celui-là même qui, dans un mouvement hobbien, enlève à tous les segments sociaux leurs prétentions au pouvoir au profit d'institutions acceptées par tous.

Si je prends l'exemple de l'Algérie d'avant octobre 1988, marquée par le caractère néo-patrimonial de l'Etat, je constate que les sciences humaines, d'une manière générale, ont été marginalisées et dévalorisées par le

Pouvoir, cherchant à promouvoir et à encourager une sociologie militante, une sociologie apologétique, produite par des sociologues-fonctionnaires dont la tâche est de produire des discours idéologiques justifiant ou occultant les mécanismes de domination politique. Cette sociologie, puisant tantôt dans le marxisme vulgaire afin d'accréditer l'image révolutionnaire du régime, tantôt dans l'héritage idéologique pré-colonial pour attester son authenticité, s'est distinguée dans la diffusion de mythes inhibiteurs qu'il était difficile de récuser à l'université sous peine d'être mis à l'index. Il y eut même un texte réglementaire de la fonction publique en 1985, inspiré par le Parti, autorisant des poursuites en justice à l'encontre d'enseignants ne respectant pas les options politiques du régime. Ce texte n'a jamais été appliqué parce que l'université était déjà dans une léthargie qui lui interdisait toute ressource critique et, d'autre part, le Pouvoir était si impopulaire dans la rue que poursuivre un enseignant d'université sous ce motif, c'était en faire un leader et un héros populaire.

Il ne faut, cependant, pas croire que le Pouvoir endiguait une production impétueuse de réflexions en sciences humaines qui ne demandait qu'à s'exprimer. Ni la situation culturelle de la société, ni celle de son économie ne favorisaient une production scientifique importante en nombre et en qualité. Mais le Pouvoir, s'accommodant de cette aridité intellectuelle, se souciait tout de même de décourager toute tendance féconde, tout frémissement annonciateur. A cette fin, il nommait à la tête du ministère de l'Enseignement supérieur des personnes sans aucune envergure, ni imagination. Il puisait ce personnel, généralement, dans la profession médicale, parmi les médecins, pharmaciens, dentistes... Ce personnel était choisi par le Pouvoir parce que, en général, il n'était pas politisé, et d'autre part, il véhiculait des préjugés défavorables à l'endroit des sciences humaines, considérées comme du bavardage inutile dans un pays qui se construit. La tâche était de veiller à ce qu'il n'y ait pas de cours polycopiés, de revues ou autres publications.

Par ailleurs, malgré leur importance, les budgets alloués aux universités ne permettaient pas facilement de financer des revues. Il faudrait pour cela faire des prévisions budgétaires pour l'année suivante, mais la bureaucratie s'arrange pour les demander toujours à la dernière minute et dans la précipitation. Et lorsque ces dépenses sont prévues dans le budget, elles sont inscrites dans des sous-chapitres budgétaires difficiles à utiliser. Ce qui n'est pas le cas, par contre, pour des colloques bruyamment organisés, très médiatisés et dont la finalité est de montrer que les sciences humaines ne sont pas marginalisées. Ces colloques, dont les actes sont rarement publiés, sont l'occasion de dépenses sans proportion avec leur utilité. Le budget de la recherche, du reste, est consommé en grande partie dans la préparation de ces colloques (billetterie d'avion, hôtellerie, restauration...).

En conclusion, je ferai deux remarques. J'ai tenté d'exposer les raisons pour lesquelles la sociologie politique ne s'est pas développée dans l'université algérienne. Il est facile de comprendre qu'il ne peut y avoir de

sociologie politique, au sens formel du terme, sans liberté politique. Ce n'est pas tant une question de respect des libertés individuelles et publiques sans lesquelles le chercheur ne peut être objectif dans sa profession. Le problème est plus ardu dans la mesure où l'absence de liberté politique signifie que la compétition pour le pouvoir politique est déclarée illégale; or l'objet de la sociologie politique est, précisément, la compétition pour le pouvoir, c'est-à-dire que l'objet même de la sociologie politique est illégal. Evidemment, ce n'est pas parce que la compétition pour le pouvoir n'est pas légale qu'il n'y a pas de compétition pour le pouvoir, ou qu'il n'y a pas eu de conflits politiques dans la société. La lutte pour le pouvoir n'a pas cessé et ne saurait cesser parce que l'aspect politique dans une société est constitutif même de cette société. La compétition n'étant pas légale, il était difficile, dans le champ universitaire, d'étudier de manière directe formellement la genèse du Pouvoir et de ses modes de légitimation. Tout comme la compétition pour le pouvoir était souterraine, les préoccupations universitaires en matière de sociologie politique étaient dispersées dans diverses disciplines : droit, sciences administratives, économie, sociologie, psychologie, démographie, littérature, etc. La sociologie politique a logé, en quelque sorte, dans toutes ces disciplines sans pouvoir s'autonomiser formellement. Aussi, l'université algérienne n'était pas en mesure de produire des thèses importantes sur des éléments spécifiques de la Guerre de libération, comme par exemple l'Etat-major de l'ALN ou encore le GPRA... L'université ne pouvait pas entreprendre ce type de recherche comme elle ne pouvait pas réfléchir sur des périodes constitutives du régime : la prise du pouvoir en 1962, le coup d'Etat de 1965, le coup d'Etat avorté du colonel T. Zbiri en 1967, etc. Plus encore, des ouvrages importants comme celui de W.B. Quandt (*Revolution and Political Leadership. Algeria 1954-1968*, The MIT Press Cambridge Massachussets, 1969) ou celui de J. Leca et J.C. Vatin (*L'Algérie : institutions et régime*, FNSP, 1976) sont passés presque inaperçus et n'étaient pas cités dans les travaux universitaires. Autre fait révélateur : des *Mémoires* de nombre de dirigeants de la Révolution ont été bloqués ou découragés, alors qu'ils constituent une matière indispensable à une réflexion en science politique en Algérie. *A contrario*, après Octobre 1988, il aurait été possible à la sociologie politique de se former comme discipline autonome, mais, entre-temps, l'université en tant qu'institution de recherche s'était effondrée et n'est plus en mesure d'initier une réflexion à la dimension des problèmes qui assaillent la société algérienne. Pour preuve, avant 1988, l'ouvrage de A. El-Kenz et M. Bennoune (*Le hasard et l'histoire. Entretiens avec Belâïd Abdessalam*, ENAG, 1989) n'aurait pas pu être édité en Algérie. Mais après sa publication, il n'a eu aucun écho à l'intérieur de l'université et, à l'extérieur, il n'a pas eu l'écho qu'il méritait.

Institut de sociologie, Université d'Oran

VERS UNE ANTHROPOLOGIE DECONSTRUCTIVISTE DES SOCIÉTÉS MUSULMANES DU MAGHREB*

Jean-Noël FERRIE

La littérature orientaliste et orientalisante a toujours conçu la société musulmane comme un univers séparé, et les grands noms de l'orientalisme contemporain, avec une sorte de romantisme académique désuet, se sont attachés à cette conception (Hentsch, 1988 : 273-288). L'anthropologie, celle des amateurs comme celle des savants, n'a guère procédé différemment, durant la période coloniale. Cette façon de décrire la société musulmane a, depuis lors, été critiquée. Je ne suis cependant pas sûr que l'idée, pour diverses raisons tentante, d'un univers séparé ait été véritablement abandonnée; d'abord, parce que nous ne sommes pas allés assez loin dans l'analyse "déconstructiviste" des notions de société musulmane et d'être-musulman; ensuite, parce que nous éprouvons une réelle difficulté, sans doute d'ordre psychologique, à nous représenter le présent des autres comme étant une même espèce de présent que le nôtre.

Nous avons assez souvent tendance à adopter une perception formaliste des conduites "étrangères", et à considérer que celles-ci dépendent étroitement de quelques grandes causes explicatives, extérieures au sujet : la religion, l'appartenance sociale ou la biologie. Nous négligeons le fait que nos propres conduites nous apparaissent rarement de cette façon-là - sauf si nous en discourons en les résumant -, et nous semblent, au contraire, résulter de choix et d'aléas. Pour vivre à l'intérieur de nous-mêmes, nous avons une certaine conscience de l'importance de ces choix et de ces aléas

* Je tiens à dire ce que ce texte doit, dans son origine comme dans sa formulation, à Saâdia Radi.

sur la conduite de notre vie, et nous pensons que celle-ci échappe à ce que le point de vue formaliste pourrait en dire. Bref, nous avons conscience d'être un sujet jouissant d'une certaine liberté d'attitude. Une revue des résultats de cette liberté d'attitude pourrait, peut-être, démontrer que nous accomplissons, en fait, de façon simplement personnelle, ce que la religion ou la structure sociale nous imposent impersonnellement; mais, dans cette éventualité même, nous l'accomplirions avec le sentiment de "faire notre cuisine", et, somme toute, par nos propres moyens, ce que nous ne pensons pas être le cas des "étrangers". Nous pensons, au contraire, que cette façon personnelle de s'inscrire dans le social leur fait défaut. Nous sommes persuadés qu'ils n'ont pas, et n'auront sans doute jamais, la même manière que nous de pouvoir s'organiser avec leur pensée, les faits et la société.

Cette sorte de naïveté, nous la retrouvons dans la façon dont nous abordons les choses de la religion, et ce que signifie le verbe "croire". Nous sommes persuadés que les autres peuples croient à l'intégralité de ce que dit leur religion, et que leur pratique démontre la puissance de cette croyance. C'est ainsi que Doutté, dans *Magie et religion en Afrique du Nord* (1984), dépeint la "société du Maghreb" comme dominée par la religion. Celle-ci y réglerait les moindres conduites, de sorte que la vie sociale des hommes du Maghreb ne serait que la vie sociale de l'islam. Les préceptes mêmes de la vie domestique et du savoir-vivre s'assimileraient ainsi à de quasi règles canoniques (1984 : 8); et, en cela, le musulman serait semblable au primitif pour qui toute la vie est religieuse (*Ibid.*: 7). Or, dans *Magie et religion*, Doutté ne fait pas l'ethnographie de la *pratique* mais la recension des objets de croyance et des rites disponibles. Or, quand on décrit la vie sociale d'un groupe humain à partir de la description de l'ensemble des croyances qu'il a pu produire ou adopter, on donne l'impression que les individus de ce groupe vivent dans le monde même des croyances que l'on est en train de décrire. Ce qui, bien sûr, n'est pas le cas (Evans-Pritchard, 1972 : 49), et qui apparaît très bien quand, quittant l'ethnographie des recettes magiques, on s'intéresse à l'effectivité de leur usage et à ce qui peut se passer dans l'esprit des utilisateurs.

Louis Brunot (1942 : 256) remarque, par exemple, que l'usage du terme *bismillah* peut varier :

"... un indigène, entrant au bain maure, salue les gens qui sont dans le vestibule et dans la cour d'entrée; en pénétrant dans la salle de bain, il dit "Au nom de Dieu", pour éloigner les démons qui, on le sait, ont une prédilection marquée pour les salles de bain. S'il est craintif, il prononce des *bismillah* tout le temps qu'il est au bain; s'il est plus décidé, il se dit comme beaucoup d'autres que l'abondance des *bismillah*, en décelant la crainte, enhardit les démons au lieu de les faire fuir, et il se met à faire du bruit avec les seaux pour montrer qu'il n'a pas peur : les démons en deviennent plus prudents. Et, alors *bismillah* devient une formule presque purement conventionnelle, une formule dont on ne voit plus beaucoup la portée."

Cette dernière conduite, en effet, ne témoigne pas de la soumission du Marocain à un univers de croyances plutôt totalisant mais, bien au contraire, suivant la formulation d'Apostel (1962 : 189), de sa croyance partielle dans l'efficacité du *bismillah*. Il y a croyance partielle parce que l'homme au bain se prémunit contre les démons en réitérant l'invocation de Dieu (I), ou en usant d'un subterfuge afin d'éloigner les démons (II). De la réitération du *bismillah* (I), on peut déduire qu'il accorde à l'invocation une puissance toute relative, ce qui est en contradiction avec la plénitude inaugurale de la formule coranique; quant à l'usage du subterfuge (II), outre qu'il signifie une incertitude encore plus grande, il marque le passage d'un registre religieux à un registre presque purement humain : l'homme n'éloigne plus les démons que par sa propre ruse. Bref, quoique croyant, il se comporte exactement comme s'il n'était pas certain que ce qui est cru soit vrai (Apostel, 1962 : 189); ou, plus exactement, il croit qu'au bain - et, certainement, dans bien d'autres circonstances de la vie quotidienne - les affaires des démons et des hommes s'arrangent plutôt par la ruse que par l'unique force de l'invocation de Dieu.

On voit combien, sous l'apparence d'une même rhétorique religieuse, les conduites s'avèrent discontinues, et renvoient à ce que Veyne nomme des "programmes de vérité", différents et non-contradictaires (1983a : 96). Ces programmes coexistent dans notre vie si bien que nous croyons à toutes les choses auxquelles nous croyons sans tenir compte que, bien souvent, les programmes de vérité, dont elles émanent, s'excluent mutuellement. Néanmoins, nous nous comportons - suivant Apostel - comme des gens qui n'accordent qu'une réalité incertaine à ces mêmes choses que nous posons comme des certitudes. En fait, le monde global de la croyance n'existe tout simplement pas (comme d'ailleurs aucun monde global, totalisant ou totalitaire), et c'est inventer des problèmes indus que d'interpréter les comportements incorporant des références religieuses comme autant d'indicateurs de religiosité.

Cette erreur de perspective me paraît être un avatar de la séparation plutôt rigoureuse introduite par Durkheim entre les rites relevant du sacré et les autres espèces de rites. Pour Durkheim, les rites relevant du sacré renvoyaient au processus d'intégration sociale en représentant, à l'intérieur de la communauté, les valeurs communes de celle-ci. Dès lors, la fonction intégrative de la religion a toujours été surévaluée, alors même que l'on pouvait démontrer le peu de fondement de cette idée (Merton, 1965 : 76-81). De ce point de vue, qui paraît être aussi celui du sens commun, les conduites quotidiennes des musulmans, les différents aspects de leur vie privée, qui évoquent en permanence le monde symbolique de l'islam, exprimeraient leur soumission à je-ne-sais-quel ordre coranique. Le développement de l'islamisme a considérablement renforcé cette façon de voir, et a contribué - volonté des islamistes aidant - à renouveler la déjà riche rhétorique européenne sur l'altérité essentielle des sociétés musulmanes (Hentsch, 1988, Thomson, 1987). Or rien n'est plus faux, et il conviendrait

d'indiquer ici une première étape de la "déconstruction" projetée : sortir du religieux.

Michael Gilsenan insiste sur la plasticité sociale de l'islam : "it is inextricably bound up with many dimensions of social life" (1982 : 11). Cela signifie pleinement que l'islam, à l'instar des autres religions, n'existe jamais qu'en action (Radcliffe-Brown, 1968 : 259), c'est-à-dire comme pensée-en-action (*thought-in-use*) et non comme système de pensée (*system of thought*) (selon le commentaire de Worsley, 1982 : 324, sur Evans-Pritchard, 1972). Dès lors c'est la "logique situationnelle" (*situational logic*, toujours selon la terminologie de Worsley), et non celle du système de pensée, qui est en position explicative. Le primat de la logique situationnelle signifie que les situations d'interaction sont gérées suivant leurs structures objectives d'après des pratiques formalisées mais parfaitement subjectives, et qui relèvent de l'esthétique. Que cette esthétique soit "musulmane", et fasse appel à Dieu, est sa caractéristique non son explication. L'explication résiderait dans le fait de rendre *intelligible* les préceptes de cette esthétique, et de montrer comment ils contribuent à structurer les échanges sociaux et la mise en jeu de soi dans le cours de ces échanges. En fait, il faudrait éviter de confondre l'esthétique musulmane et les quasi règles canoniques évoquées par Doust (1984 : 8). J'entends par là que l'être-musulman ne s'exprime pas par la soumission à l'islam; et que les conduites musulmanes ne sont pas déductibles des obligations sociales faites au croyant. Du point de vue de la vie sociale, l'islam n'est pas le nom générique d'un comportement d'obéissance, mais la dénomination de la façon civilisée de se comporter en dehors même de toute prescription religieuse (e.g. Grunbaum, 1989 : 22; Brown K., 1976 : 97-99).

Toutefois, les auteurs analysant la société musulmane à partir de la notion de culture me paraissent avoir tendance à essentialiser les effets structurants d'une identité collective, indépendamment de l'historicité, et à la concevoir comme une forme s'accomplissant à travers le temps - c'est l'islam, ainsi que l'entend Berque (1989 : VII-VIII) suivant la tradition orientaliste. La culture musulmane est alors envisagée comme quelque chose de substantiel insérant les comportements individuels dans un *habitus* social et presque corporel (suivant une formulation d'Elster, 1986 : 15). Dans cette perspective, la culture fonctionne comme la religion, et l'on perçoit mal, du point de vue de l'analyse sociologique, le gain empirique qui résulte de référer les conduites à l'une plutôt qu'à l'autre; nous nous retrouvons avec un monde séparé, habité par des êtres ayant définitivement une autre mentalité que la nôtre. De nouveau, les comportements des musulmans s'expliquent par l'altérité de l'islam, sa présence signifiant la ténacité de la tradition et son absence impliquant l'anomie; à cela s'ajoute une certaine (et insidieuse) tendance à analyser alors les comportements individuels en termes de psychopathologie du trouble identitaire.

Je pense que cette situation provient de ce que notre sociologie de la société musulmane s'avère être la même sorte de sociologie que la sociologie de l'islam produite par les orientalistes; une sociologie holiste,

fondée sur des paradigmes déterministes (Boudon, 1989). Que nous adoptons ainsi le point de vue du rapport à la structure, et que la structure est, en conséquence, le facteur explicatif du comportement; ce qui implique, en sus, que nous imaginions mal comment peut "fonctionner", de façon relativement apaisée, la continuité existentielle, quand les acteurs sociaux sont amenés à manipuler des codes culturels distincts, en se mouvant à travers des structures composites (Pascon, 1980). L'être-musulman nous paraît alors un collage difficile parce que nous l'avons imaginé comme une totalité aussi transcendante que corporelle (malgré la subtilité du commentaire, on retrouve cette position chez Rabinow, 1988 : 135-144).

Je crois donc qu'une seconde étape dans la "déconstruction" consisterait à sortir de la sociologie holiste, et à traiter de la société musulmane comme d'un cas d'application de l'individualisme méthodologique et de la théorie de la rationalité, démarche que l'on réserve habituellement aux sociétés européennes et américaines (du Nord).

A mon sens, l'individualisme méthodologique est, en effet, le meilleur moyen pour éviter de reconstruire des univers séparés, où les comportements seraient strictement déterminés par l'antériorité normative de la culture (ou de la religion), et l'individu non pas acteur mais "agi". Dans son acception la plus générale, l'individualisme méthodologique considère qu'un phénomène social est le produit d'un certain nombre de conduites intentionnelles délimitées par un contexte (Boudon, 1985 : 39-42; 1986 : 46-47, 50; 1989 : 189-194). Au contraire, un paradigme holiste ou déterministe suppose qu'un phénomène social est entièrement explicable sans tenir compte des intentions et du contexte dans lequel elles s'expriment, mais seulement par des éléments *impersonnels* s'imposant à l'individu : normes sociales, structure de classe, système de valeurs, etc. (Boudon, 1989 : 189-194, 235-244). L'intérêt du paradigme individualiste, par opposition au paradigme holiste ou déterministe, est son indétermination; une action (ou un phénomène) *M* y dépend d'une *configuration instable* de facteurs, ce qui suppose qu'une modification de la configuration entraînerait une modification de *M*. De plus, la configuration est ponctuelle; elle dépend de la rencontre d'un contexte et d'un faisceau d'intentions focalisées par ce contexte; de ce point de vue, la reproduction de *M* est de l'ordre du possible mais jamais du nécessaire. Pour revenir à la proposition de Worsley, on pourrait dire que le paradigme individualiste explique les phénomènes sociaux et les comportements humains par la *logique de la situation* telle qu'elle s'impose à la perception d'un acteur.

Cela change un peu notre perspective sur la culture et la phénoménologie des actions. D'abord, parce que cette façon de procéder nous oblige à nous interroger sur les états mentaux des acteurs (leurs intentions, leur perception de leur environnement), en nous interdisant toute forme de raisonnement global sur ce que serait la manière de penser, *en général*, de tel ou tel groupe. Ensuite parce que l'explication y est ramenée de l'antériorité structurante à la structure de la situation, ce qui impliquerait plutôt d'envisager les comportements sociaux sous l'angle de l'adaptativité

au contexte, et suggérerait que celui-ci serait, en définitive, plus structurant que la culture (Essaïfi, 1990). Ou, plus exactement, que la culture, comme système de signification et de normes comportementales, incorporées et maintenues par la socialisation et la sociabilité, pas plus que la langue, ne résumait les structures cognitives des comportements humains (Rivara, 1990). Ceci pose, je n'en disconviens pas, certains problèmes, le principal d'entre eux étant certainement celui qui a trait à ce qu'il reste, dans tout cela, de la culture, de la singularité formelle d'une façon de vivre, et de ses conséquences existentielles sur les individus qui la partagent et, la partageant, forment une société.

En fait, contrairement à ce que pouvaient croire les anciens anthropologues (et quelques modernes), la singularité formelle d'une façon de vivre n'est pas stable par nature, et ne relève d'aucune nécessité suffisamment impérieuse pour l'expliquer en entier; elle est aussi un choix (Ferrié, 1989), c'est-à-dire une disposition arbitraire (Mead, 1982 : 17) n'impliquant aucune cause (Veyne, 1983b). En revanche - et malgré l'opinion divergente de Leach (1972 : 39-40) -, je pense que ces sortes de choix créent des systèmes de causalité générant des ensembles sociaux, en structurant d'une certaine façon les relations interpersonnelles. Ceci peut être également exprimé en termes d'effets non intentionnels (le système de causalité) d'un comportement intentionnel (le choix). Cette situation étudiée par Mary Douglas du point de vue fonctionnaliste (1989), et par Jon Elster du point de vue de la théorie de la rationalité (1986), devrait permettre d'expliquer la possibilité d'une distribution culturelle des ensembles sociaux s'accordant aux principes énoncés par l'individualisme méthodologique. Plutôt que de rendre la question définitivement abstruse en multipliant les énoncés théoriques, je vais présenter et commenter rapidement un exemple. Il est emprunté à Gellner (1986 : 40).

L'un des discrets (et rares) plaisirs mondains des anthropologues est, en effet, de conter comment, sous les habits neufs de la "modernité", les indigènes continuent à se comporter comme des indigènes. Le narrateur choisit, en général, une pratique singulière et arbitraire, dont on se demande comment des gens sensés peuvent encore y souscrire. Ainsi Gellner raconte-t-il l'histoire d'une jeune femme arabe, élevée en Grande-Bretagne, menant la vie d'une "Occidentale" émancipée, et qui épouse néanmoins son cousin parallèle patrilinéaire. A ses amis "Occidentaux", elle déclare cependant qu'il s'agit d'un coup de foudre. Pour Gellner, le coup de foudre n'est qu'une excuse afin de ne pas perdre la face vis-à-vis d'eux; en fait, elle se soumettrait, quoiqu'elle en dise, à la tradition. Nous sommes en plein paradigme déterministe, où le fait que la conduite corresponde à une règle suffit à l'expliquer. On nous demande de croire à une causalité sans succession causale, à l'effet de quelque chose sans nous expliquer comment ce quelque chose agit. Cette explication tronquée nous suggère, faute de mieux, que la cause finale du mariage est la force de la règle ou la force de l'altérité, ou les deux confondues. C'est typiquement une explication magique.

Je crois cependant que personne ne respecte une tradition ou ne se soumet à une assignation statutaire par pure abnégation, et dans l'oubli complet de soi. On peut, certes, avancer que la soumission est obtenue par la coercition mais, outre qu'il s'agit là d'une conception assez épouvantable de la condition humaine, une telle explication ne fait que repousser le problème de la soumission à l'identification du lien social rendant possible et *permanent* l'heureux fonctionnement de la coercition (Douglas, 1989 : 29-40), le paradoxe de la servitude étant qu'elle s'avère, en définitive, volontaire (La Boétie, 1976). On objectera que la coercition ou, plus généralement, la pression sociale peuvent s'appliquer ponctuellement à certains comportements, dont, par exemple, les comportements matrimoniaux. Cette hypothèse ne semble guère plus convaincante : la coercition jouant, si je puis dire ainsi, dans le registre des rapports personnalisés, elle n'explique jamais que des cas de soumission. De plus, la jeune femme de Gellner est loin d'une telle situation, et se trouverait plutôt en position de force pour choisir son époux. Elle est "occidentalisée" et a vécu en Grande-Bretagne, avant de se marier de façon traditionnelle, dans son pays. J'entends par là qu'elle était en situation de choisir, en retrait géographique et psychologique, et qu'il paraît difficile d'imaginer comment aurait pu alors fonctionner la coercition. La coercition ôtée, reste la socialisation, mais, sauf à considérer nos cerveaux comme configurés par des programmes impératifs, je vois mal comment la socialisation expliquerait, indépendamment de toute motivation présente, la perdurance d'un engagement social.

En commentant le comportement de la jeune femme vis-à-vis de ses amis "occidentaux", Gellner suppose qu'elle invente la fable du coup de foudre afin de ne pas perdre leur société en altérant l'estime qu'ils lui portent. On pourrait dire qu'elle feint de se soumettre à leur conception du mariage (un libre mariage d'amour), en pensant qu'un comportement hétérodoxe serait sanctionné; ce faisant, et bien qu'elle n'en ait pas explicitement l'intention, elle confirme celle-ci. Ce comportement est, certes, une feinte, mais décrit des relations réelles, et pourrait servir de modèle à l'interprétation du mariage arabe.

Le mariage avec le cousin parallèle patrilinéaire peut, en effet, être décrit ainsi : la jeune femme ne désire pas perdre la société des siens, et craint qu'un mariage exogame ne la fasse rejeter par sa famille ou ne complique excessivement ses rapports avec elle; elle suit donc la règle du mariage arabe à laquelle ses parents lui paraissent ou sont attachés; ce faisant et bien qu'elle n'en ait pas l'intention, elle confirme celle-ci. Son mariage n'est toutefois que l'effet secondaire d'une action entreprise à une autre fin; préserver des relations interpersonnelles. On objectera que cela ne change rien au résultat, mais - hormis, sans doute, pour la jeune femme - cette question me paraît secondaire. Remarquons, d'abord, que nous avons pu expliquer le respect d'une pratique singulière et contraignante (de notre point de vue) sans supposer une activité cognitive bizarre ou une intégration sociale forte : le schéma explicatif utilisé est le même que celui ayant servi à expliquer la feinte. Son avantage est qu'il montre, en même temps, que le

respect de la règle est produit par une configuration instable, qui peut ne pas le reproduire. Instable parce que dépendant d'une combinaison ponctuelle d'intentions et de facteurs environnementaux perçus par la jeune femme; et que, si l'une de ces intentions ou l'un de ces facteurs est absent, mal perçu ou présente un caractère négligeable, le résultat final peut s'avérer différent, et la règle ne pas être reproduite.

La jeune femme pouvait ne pas tenir à l'affection de ses parents; ceux-ci pouvaient préférer le bonheur personnel de leur fille à son bonheur social, et le lui dire. On peut aussi supposer que le mariage traditionnel ne fut possible que parce que la jeune femme n'était pas motivée par un lien amoureux, qui l'eut amenée à faire prévaloir sa relation amoureuse sur ses relations familiales. Je présume que l'on pourrait, sans trop de peine, trouver d'autres exemples; et, en définitive, si la jeune femme de Gellner épouse malgré tout son cousin, la structure causale de cette union s'avère être, à quelques variantes circonstancielles près, la même sorte de structure causale que celle requise par un mariage exogame : une structure instable.

Nous venons de voir que l'individualisme méthodologique permettait de comprendre comment un choix individuel pouvait, sans cesser d'être un choix, reproduire une règle sans vouloir la reproduire; comment une règle mettait en jeu l'individu en inhibant son action par la nécessité de rencontrer l'agrément d'autrui; comment la nécessité de cet agrément actualisait en les intensifiant les relations interpersonnelles; comment l'ensemble de la configuration délimitait un style de relations interpersonnelles structurées par un choix culturel, et une problématique individuelle adaptée à cette situation; comment, cependant, ces configurations s'avéraient instables, et distinctes des structures cognitives des acteurs; comment le lien social et l'identité culturelle se reproduisaient ainsi d'une façon essentiellement aléatoire et indirecte, tout en se reproduisant plutôt facilement, dans la mesure où un engagement minimal des acteurs suffisait à déclencher le processus de spécification identitaire. La culture, ainsi considérée comme un ensemble de choix arbitraires suscitant un certain style de relations sociales, pourrait être rapidement décrite comme une structure molle, ce qui n'est pas sans intérêt, si l'on espère accéder à une vision relativement apaisée de comment se produit le changement social.

On pourrait dire, en paraphrasant Wittgenstein (1953 : 128), que ce qui donne vie à une règle culturelle (ou un choix arbitraire), c'est d'être inscrite dans des relations interpersonnelles, de sorte que les acteurs ne se débattent jamais avec des règles mais avec d'autres acteurs. Ce qui fait qu'une règle arbitraire passe pour nécessaire (dans l'absolu) tient d'ailleurs, sans doute, à ce qu'elle est nécessaire à la conduite des relations interpersonnelles; et, de ce point de vue, qu'il s'agisse d'une convention n'empêche pas (bien au contraire) que ce soit une convenance (au sens fort). Ce qu'il est convenable de faire, possible ou impossible, dans ses relations avec les autres, et comment l'intériorisation de ce sentiment inhibe les conduites semble être la grande affaire des cultures, peut-être parce que l'activité humaine consiste principalement à s'en tirer avec les rapports humains.

Goffman considère que les conduites d'interactions entre les individus sont "le lien de la société" (1974 : 80). Toutefois, sa conception de l'intériorisation des rapports de convenance n'est pas sans évoquer une subtile microphysique (Foucauld, 1975) de l'*habitus*, où l'individu serait une malheureuse chose construite par les règles sociales (Goffman, 1974 : 41-42, 43).

On peut, cependant, accepter la fonction structurante de la réglementation des relations interpersonnelles, et refuser d'y voir l'expression de la toute puissance de la règle. C'est ce que rend possible, je crois, l'individualisme méthodologique, parce que nous y avons affaire à une structure minimale et non à un monde. Il est possible, dans ces conditions, d'admettre qu'un style de pensée, la singularité formelle d'une façon de vivre ou toute autre chose semblable, ne relève pas de l'altérité essentielle ou de la différence atavique mais d'une *altérité proche*.

Peut-être, cependant, ne sert-il à rien de vouloir déconstruire la notion de "société musulmane", si l'on n'adopte pas une position sévère vis-à-vis de ce qui est de la religion ou n'en est pas. Pour dire les choses de façon un peu abrupte, il semble que les spécialistes des sociétés musulmanes, faisant preuve d'un intéressant mimétisme avec leur objet d'étude, ne sachent pas "remettre la religion à sa place"; et il est clair que la définition excessivement englobante qu'ils admettent de la religion compromet toute possibilité de sortir méthodologiquement du monde à part construit par les orientalistes. Aussi, à l'instar de ce qu'ont fait les africanistes (e.g. Horton, 1960; Goody, 1961), je propose que nous adaptions la définition limitée de la religion que donnait Tylor dans *Primitive Culture; "belief in spirits"* (1871, vol. I : 383).

Ainsi toutefois que le remarque Horton, le terme *spirit* prête à confusion (1960; 204-205), dans la mesure où peuvent exister des objets religieux corporels, partageant le monde des humains. Je pense que cette catégorie conviendrait parfaitement aux *jnun*, qui sont des êtres surnaturels et non exactement des esprits. Dans quelle mesure conviendrait-elle aux *chorfa* est une question plutôt épineuse, mais qui ne peut être résolue si l'on demeure avec le terme d'"esprit" en tête. Peut-être faut-il alors entendre la définition de Tylor, ainsi que le fait Spiro (1972) comme "croyance en des êtres surhumains". Ce qui est alors en jeu est la relation des humains avec des entités dotées d'un pouvoir et d'une puissance spécifique, et qui peuvent, si l'on se comporte convenablement avec elles, en user favorablement ou, au contraire, si l'on se comporte plutôt mal, en user défavorablement. Ce peuvent être des entités naturellement malveillantes avec l'homme ou des entités bienveillantes, mais elles s'avèrent, toutefois, singulièrement intéressées à ses affaires, aux aléas et aux incertitudes de son existence; en fait, ce à quoi la croyance en des êtres surhumains ressemble le plus, c'est à une relation avec des supérieurs qui peuvent être éventuellement des protecteurs. De ce point de vue, les interactions entre les êtres humains et les objets religieux, qu'ils se donnent, sont tout naturellement gouvernées par le style des relations en usage parmi les hommes; et, en ce sens, ce sont

aussi des relations sociales. Je crois qu'il s'agit là d'une assertion centrale dans le dispositif décrit par Horton (1960 : 211); on retrouve une formulation semblable des rapports entre l'homme et le sacré dans les travaux de Peter Brown sur le culte des saints (1983, 1985).

Si l'on compare cette conception à celle prévalent dans l'analyse durkheimienne de la religion, on ne peut que constater une sensible différence; alors que Durkheim, tout à la fois fonctionnaliste et idéaliste, pensait que la pratique religieuse pouvait être analysée non comme une croyance (*faith*) dans le contenu même du système de croyance (*beliefs*), mais comme un acte d'obédience envers les valeurs centrales de cohésion de la société et l'ensemble de ses normes sociales, la religion, strictement définie comme "croyance en des êtres surhumains", n'est qu'un secteur spécialisé du système culturel d'une société auquel correspond une activité sociale spécifique et non englobante. Cela signifie, ainsi que le souligne Horton (1960 : 203), que les conduites religieuses peuvent être parfaitement distinguées du reste des conduites sociales, fussent-elles formellement religieuses. La plupart des activités de la vie quotidienne n'impliquent pas, en effet, que nous soyons aidés par des êtres surhumains, et que nous le savons parfaitement, à quelque culture que nous appartenions.

La définition de Tylor me paraît avoir une seconde conséquence non moins importante; mettre en évidence que la religion ne réside pas dans une relation avec une norme garantie par son origine sacrée, comme semble le croire Gauchet (1985) en compliquant en peu Durkheim, mais dans une relation avec un être. La religion n'est pas la soumission à la Loi; et s'il faut se garder, ainsi qu'aimait le dire Heidegger, de "prendre Dieu pour son voisin de palier", il faut tout autant se garder de le confondre avec le Code Civil. Cela vaut aussi pour le Dieu unique et incréé des monothéistes. Allah, considéré du point de vue de ses attributs - il aime, il est bon, il châtie, il a des colères, il pourvoit aux besoins des hommes, etc. (Masson, 1967 : 1023-1037) -, ressemble davantage à un être suprêmement puissant, à une *personne* surhumaine en somme, qu'à l'être comme acte pur d'être. Cette "idolâtrie métaphysique" constatée et déplorée par Corbin (1981 :16), qui n'est rien moins qu'une personnification de Dieu à l'intérieur d'une relation dyadique, verticale et inégalitaire faisant de l'être surhumain un recours (ou une menace), correspond parfaitement à ce que l'anthropologie définit comme étant de la religion, et que les gens que nous étudions, à l'exception peut-être des savants parmi eux, perçoivent pareillement. Relation dyadique, verticale et inégalitaire, j'emploie à dessein la définition que Landé donne de la relation de patronage (1977 : XX), car ce que la religion exprime, en effet, n'est peut-être rien d'autre que la nécessité d'un patronage surhumain; et il n'est pas étonnant, dès lors, que les relations de patronage aient servi de modèle au culte des saints ainsi que l'indique Brown assez crûment (1985 : 67-69).

En fait, la définition de Tylor signifie elliptiquement qu'il n'y a pas de religion là où l'on ne croit pas effectivement à l'action des êtres surhumains; Dieu, s'il est trop loin, ou la révélation, si elle est absorbée par l'ordre

scripturaire, peuvent être des sources d'espoir, des objets de foi ou des sources pour la culture savante, mais cessent d'être des objets religieux.

Le premier effet d'une stricte définition de la religion est de rendre sa spécificité à la culture. On a longtemps considéré que, chez les peuples primitifs, parmi lesquels on classait, avec plus ou moins de ménagements, les habitants du Maghreb (e. g. Doutté, 1984 : 6-7), la religion définissait et englobait la culture. Aujourd'hui, nous dirions plutôt que la culture englobe la religion ou que la religion est un système culturel, comme le sens commun ou l'art. Quand Grunenbaum évoque l'anthropologie culturelle de l'Islam (1989) - encore qu'il donne l'impression de confondre anthropologie culturelle et anthropologie philosophique -, c'est à cette position qu'il se réfère; or, si percevoir l'Islam, comme culture ou, plus encore, comme "attitude de vie" (Grunebaum, 1989 : 22), est un net progrès dans la clarification du "qu'est-ce-qui-fait-quoi" dans les sociétés musulmanes, la similitude des définitions usuellement données de la religion et de la culture risque, à tout instant, de brouiller, à nouveau, les cartes (et les brouille effectivement dans bien des cas). La position de Geertz, son intérêt et ses inconvénients, me paraît résumer assez convenablement ce qui est en jeu dans cette confusion.

On sait que Geertz définit la culture comme *webs of significance* (1973 : 5), un système de symboles, qui donnent un sens au monde et orientent l'action des individus aussi bien que l'action collective. Cette définition ne diffère guère de celle qu'il donne de la religion :

"un système de symboles, qui agit de manière à susciter chez les hommes des motivations et des dispositions puissantes, profondes et durables, en formulant des conceptions générales sur l'existence et en donnant à ces conceptions une telle apparence de réalité que ces motivations et ces dispositions ne semblent s'appuyer que sur le réel" (1972 : 23).

Que les deux définitions soient semblables ne saurait nous étonner dans la mesure où Geertz considère la religion comme de la culture, ce qu'elle est, dans un sens large, à l'instar de toute production humaine. Toutefois, si l'on entend par culture, non ce propre de l'humanité qui s'oppose à nature, mais une *world-view* incorporée dans des productions symboliques, je ne vois pas en quoi la définition de la culture diffère de celle de la religion; l'une et l'autre ont la même fonction, et la remplissent sensiblement par les mêmes moyens. En fait, pour reprendre l'analyse de Spiro (1972 : 147-148) fondée sur Merton (1965), il faut se garder de confondre un phénomène avec les fonctions qu'il remplit, des fonctions semblables pouvant être remplies par des phénomènes différents; Merton nomme "équivalents fonctionnels" ces phénomènes interchangeable. L'explication de l'univers et l'orientation dans le monde sont, sans doute, des nécessités fonctionnelles pour l'homme et la société, mais la religion, dans le meilleur des cas, ne les satisfait que par équivalence. Des productions symboliques aussi diverses que la cosmologie aristotélicienne, le darwinisme, un western de John Ford ou le sens commun donnent aussi des explications du monde et

des modèles pour l'action. En fait, la définition de Geertz ne serait une définition pertinente de la religion qu'à la condition que la religion fut une *world-view* non seulement dominante mais unique dans l'ensemble des sociétés présentes et passées. Dans ce cas et uniquement dans ce cas, la définition de la religion comme ce qui explique le monde et oriente les hommes porterait sur un caractère qui lui serait spécifique; or ce n'est pas le cas, l'ensemble des sociétés s'avérant, à divers titres et selon des intensités variables, pluralistes en ce qui concerne les *world-views*.

Cela devrait nous amener à reconsidérer d'une façon assez drastique les rapports entre la religion et le social. Au début, à vrai dire, la question paraît assez simple, et se trouve clairement résumée par Edward Winter d'une façon quelque peu idyllique, mais non exempte de pertinence :

"La plupart des anthropologues sociaux contemporains pensent que l'on ne peut soutenir ni que la religion soit un épiphénomène de la structure sociale ni l'inverse; l'étude de leur interaction comporte donc deux faces; l'impact de la religion sur la structure sociale et l'influence de la structure sociale sur les croyances et les pratiques religieuses" (1964 : 183).

Ceci, bien sûr, est un cas de figure très satisfaisant pour l'esprit, mais donne une image plutôt simplificatrice de ce qui est en jeu, quand on quitte la quiétude des sociétés primitives pour s'intéresser à des sociétés complexes. On s'intéresse alors non plus seulement à la structure mais à la dynamique sociale et à la formation des choix. Dans ce cas, la religion est de moins en moins interprétée selon sa spécificité fonctionnelle et de plus en plus comme un système culturel en général, c'est-à-dire comme quelque chose qui, d'un strict point de vue phénoménologique, tend à cesser d'être de la religion. On ne s'interroge plus alors exactement sur l'interaction de la religion et de la structure sociale mais sur la place qu'occupe la culture dans la structuration de la dynamique sociale (ou des mouvements sociaux ou des choix individuels). La formulation tranquillement binaire de Winter est remplacée par une alternative infiniment plus riche en émotions scientifiques, où se conjoignent ce que Laitin nomme les deux faces de la culture (Laitin, 1986). La première de ces deux faces renvoie à Max Weber et à la conception selon laquelle la culture serait un guide pour l'action collective et individuelle; c'est aussi la conception de Geertz (1973). La seconde face renvoie à l'utilitarisme de Bentham selon lequel l'action est produite par un choix rationnel visant à la maximisation des intérêts des acteurs collectifs ou individuels; dans ce cas les symboles culturels sont de simples instruments. Il s'agit de la position défendue par Abner Cohen (1974), que Laitin résume dans l'introduction de son ouvrage, en l'opposant à la position de Geertz :

"For Cohen, although symbols do provide meaning, or at least a sense of what ought to be done, the significance of symbols lies in their ambiguity and hence, their manipulatability by groups to enhance their political and economic power. Symbols, then, are resources for groups to help them to solve a variety of political problems" (Laitin, 1986 : 13).

Cette alternative théorique est aussi celle proposée par Edmund Burke dans *Islam, Politics, and Social Movements* (Burke et Lapidus, 1988). Excluant, non sans raisons, la tradition durkheimienne justement critiquée par Tilly (1973), Burke retrouve la première face de Laitin et la tradition weberienne; la seconde, toutefois, ne renvoie pas à Bentham mais à Marx, les représentations des acteurs étant alors dérivées de leurs intérêts de classe, et s'exprimant seulement dans un idiome culturel (*cultural idiom in which grievances are expressed*) (Burke, 1988 : 19-21). Toutefois, ainsi que le remarque Burke (1988 : 21), ces deux faces ne sont point si opposées qu'il y paraît, la culture étant, à la fois, évaluative, instrumentale et socialement localisée; en d'autres termes, si l'idiome culturel est moins qu'une norme (une obligation impérative), il est plus qu'une forme, même si, dans certains cas de figure, il peut être entièrement l'une ou l'autre - mais il ne s'agit que de cas, et non de modèles. Ce qui veut dire, à l'encontre de la position de Cohen, que les choix rationnels sont aussi des évaluations culturelles inscrites dans des enjeux sociaux. Néanmoins, ce sont les enjeux sociaux qui s'avèrent structurants pour le positionnement des évaluations culturelles, ne serait-ce que parce que le social est le seul lieu d'existence des choix guidés par la culture; et peut-être convient-il d'éviter les interprétations maximalistes des thèses de Weber où la culture serait la cause non causée de la dynamique sociale. Ce qui signifie que la culture ne construit du social qu'à partir du social; et, serait-on tenté de dire, comme réponse adaptative à un état donné du social, y compris quand elle se pose comme "tradition", "legs" ou produit d'une révélation (e.g. Hobsbawm et Ranger, 1983).

Cela nous éloigne un peu de la formulation de Winter où une structure sociale pouvait provenir d'une nécessité religieuse. En fait, dans ses rapports avec la dynamique sociale, la religion cesse positivement d'être de la religion pour ne traiter que des rapports des hommes entre eux, comme le ferait n'importe quelle *world-view*, et leur fournir l'idiome nécessaire à la formulation de leurs attentes et de leurs mécontentements comme à la justification de leur position dans le monde et dans la société. Cet idiome ne jouit d'aucun attribut surnaturel. De ce point de vue, peut-être faut-il se garder d'analyser les mouvements sociaux d'allure religieuse comme des mouvements spécifiquement religieux. En dépit d'Etienne (1983) et malgré la très belle analyse finale que donne Ernst Bloch de la Guerre des Paysans (1964 : 283-292), je ne pense pas que la Parousie soit une attente crédible cristallisant les mouvements sociaux. Il semblerait plutôt que l'horizon d'espoir de la transcendance se confondrait avec l'horizon d'attente d'un jeu de revendications.

Ceci nous dit, d'une manière peut-être un peu emphatique, que le monde de la vie quotidienne est distinct du monde de la culture comme idéal, ou de celui de la religion comme attitude de vie. Car nous vivons bel et bien, pour notre satisfaction ou notre nostalgie, dans le monde de la vie quotidienne, c'est-à-dire une sorte d'univers structuré par l'interaction sociale, les fins pratiques et une évidente routine, où les versions mystiques du monde (mais

aussi bien scientifiques ou esthétiques) ne sont que les enclaves d'une réalité autre et limitée (Schutz, 1987 : 103-167; Berger et Luckmann, 1989 : 30-68). En fait, il y a une différence ontologique entre le monde de la vie religieuse et le monde de la vie quotidienne, et cette différence n'est pas de nature culturelle; elle est une réalité phénoménale de l'esprit humain (comme l'aptitude à classer). La distinction principes et pratiques, discours religieux et vécu individuel n'est donc pas interprétable en termes de délaissement ou d'oubli; elle est en amont du délaissement et de l'oubli, et n'en est pas la conséquence. En d'autres termes, les prescriptions ne sont pas la vie ou, si l'on préfère, les conceptions objectivées dans la vie sociale ne sont pas le programme des pratiques (Veyne, 1988). Vouloir les faire correspondre les unes aux autres peut être une ligne de conduite, mais ne relève d'aucune nécessité. Cette conduite produira, éventuellement, des effets sociaux, dans la mesure où elle se situe dans l'interaction sociale. Toutefois, ces effets sociaux n'exprimeront pas une sorte de puissance incorporée dans les significations, ils seront facteur du contexte social de leur expression.

Les anthropologues coloniaux pensaient que la religion dominait le système culturel des sociétés musulmanes; nous confondons, nous, la religion avec un système culturel dominant à portée générale, ce qui aboutit fatalement à laisser traîner la religion partout et n'importe où, et à redonner de la consistance à l'idée d'un monde indifférencié. Dès lors, le fait qu'une société possède un style culturel, qui lui soit propre, nous semble découler de l'existence d'un réel *monisme culturel* et le prouver, alors qu'une conception limitée de la religion - un sous-système parmi d'autres - suggérerait qu'un style culturel provient plus exactement du partage de formes symboliques semblables (quoique diversement interprétées) par des sous-systèmes contigus plutôt qu'intégrés. La société musulmane est peut-être ainsi davantage un fait esthétique - une singulièrement souple question de forme (Ferrié et Radi, 1990) - qu'un ordonnancement en bataille pour le *jihad*. En fait, cette question d'esthétique s'avère déterminante. L'unicité phénoménologique du résultat fait, en quelque sorte, écran à la pluralité des mondes et à la discontinuité des attitudes de la vie quotidienne; et l'on attribue celle-ci moins à des jeux d'apparences et de convergences formelles qu'à une cause nécessaire, dérivée en fait de la seule façon dont nous interprétons alors le résultat en tant que globalité. C'est ainsi que la culture musulmane est considérée comme un *sujet* irréductible à la somme des éléments qui le composent (Berque, 1989 : VII), parce que les cultures sont effectivement des mondes, et que c'est le sens global de ces mondes qui provoque notre curiosité. Nous pensons que ce sens global a une tonalité - l'*ethos* de Bateson (1971 : 9-10) - et une efficacité propre; et, sans doute, est-ce pour cela que nous y sommes si particulièrement attachés. Ce qu'a d'intrinsèquement gênant cette façon de considérer les choses est qu'elle est à la fois profondément juste et non moins profondément fausse.

La société musulmane du Maghreb n'est plus cette terre mystérieuse, où Shaw croyait rencontrer les descendants des Vandales de Genséric (1830, t.II : 169-170); ce n'est pas davantage le Maroc inconnu de Mouliéras (1895, 1899). Paradoxalement c'est la proximité qui devient un objet d'enquête ethnologique; expliquer la différence dans la proximité est un problème toujours plus encombrant que d'expliquer que les indigènes demeurent des indigènes, mais je crains, pour les amateurs de pratiques singulières et archaïques, qu'il faille désormais faire avec. Qu'est-ce, maintenant, qu'appartenir à la société musulmane? Il reste à rendre intelligible de quoi est faite cette nouvelle singularité-là et quelle est sa dynamique sociale.

Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman
Aix-en-Provence

Bibliographie

- APOSTEL L., 1962. Le champ sémantique de l'incertitude *in* : (Cahier de Royaumont) *La philosophie analytique*, Paris, Minuit.
- BATESON G., 1971, *La cérémonie du Naven*, Paris, Minuit. (Trad. de *Naven, A survey of the Problems Suggested by a composite Culture of a New Guinée Tribe Draw from three Point of View*) Cambridge, Cambridge University Press, 1936).
- BERGER P. et LUCKMANN T., 1989, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridien Klincksieck.
- BERQUE J., 1989, Introduction *in* : G.E. von Grunenberg, *L'identité culturelle de l'Islam*, Paris, Gallimard (coll. Tel).
- BLOCH E., 1964, *Thomas Münzer (Théologien de la révolution)* (trad. M. de Gandillac), Paris, Julliard, (coll. 10/18).
- BOUDON R., 1985 [1984], *La place du désordre*, Paris, PUF.
- 1986, "Individualisme et holisme dans les sciences sociales" *in* : J. Leca et P. Birnbaum ed, *Sur L'individualisme*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- 1989 [1977], *Effets pervers et ordre social*, Paris, PUF.
- BROWN K., 1976, *People of Sale (Tradition and Change in a Moroccan City 1830-1930)*, Manchester, Manchester University Press.
- BROWN P., 1983, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, Gallimard (trad. de *The Making of the Late Antiquity*, Harvard, Harvard University Press, 1978).
- 1985, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, Seuil. (Trad. de *Society and the Holy in Late Antiquity*, Londres, Faber & faber, 1982).

- BRUNOT L., 1942, "La Politesse et les convenances chez les Marocains" in: *Introduction à la connaissance du Maroc*, Casablanca, Imprimeries réunies.
- BURKE E., 1988, "Islam and social movements; methodological reflections", in : E. Burke, III et I. Lapidus Eds, *Islam, Politics and Social Movements*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press.
- COHEN A., 1974, *Two-Dimensional Man (An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society)*, Berkeley, University of California Press.
- CORBIN H., 1981, *Le Paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne.
- DOUGLAS M., 1989, *Ainsi pensent les institutions*, Paris, Usher. (Trad de *How Institutions Thinks*, Syracuse, Syracuse University Press, 1986).
- DOUTTE E., 1984 [1908], *Magie et religion en Afrique du Nord*, Paris, Maisonneuve et Geuthner.
- ELSTER J., 1986, *Le Laboureur et ses enfants*, Paris, Minuit. (Trad. de *States that are essentially By-Products*, Cambridge University Press, 1983; et de *Imperfect Rationality; Ulysses and the Sirens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984).
- ESSAIFI N., 1990, "Fécondité et contraception dans une population marocaine immigrée", thèse de 3ème cycle, anthropologie, université Cadi Ayyad de Marrakech.
- ETIENNE B., 1983, "La Vague Islamiste au Maghreb", *Pouvoir*, 12 (*Les régimes islamiques*) (2ème édition).
- EVANS-PRITCHARD E. E., 1972, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard (Trad. de *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, Oxford, Clarendon Press, 1937).
- FERRIE J.N., 1989, "Le Choix et l'aléatoire; remarques sur l'historicité dans l'écologie humaine", *Ecologie humaine*, VI, 2.
- FERRIE J.N., et RADI S., 1990, "Convenances sociales et vie privée dans la société musulmane immigrée", in B. Etienne ed., *L'Islam en France*, Paris, Presses du CNRS.
- FOUCAULD M., 1975, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard.
- GAUCHET M., 1985, *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard.
- GEERTZ C., 1972, "La Religion comme système culturel" in : *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard. (Trad. de "Religion as cultural system" in : M. Banton Ed. *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Londres, Tavistock).
- 1973, *The interpretation of Culture*, New-York, Basic Books.
- GELLNER E., 1986, "L'Animal qui évite les gaffes ou un faisceau d'hypothèses" in : J. Leca et P. Birnbaum Ed., *Sur l'individualisme*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

- GILSENAN M., 1982, *Recognizing Islam (An Anthropologist's Introduction)*, Londres, Croom Helm.
- GOFFMAN E., 1974, *Les Rites d'interaction*, Paris, Minuit. (Trad. de *Interaction Ritual*).
- GOODY J., 1961, "Religion and ritual; the definitional problem", *British Journal of Sociology*, 12.
- GRUNENBAUM G.E. von, 1989 [1973], *L'Identité culturelle de l'Islam*. Paris, Gallimard (coll. Tel). (Trad. partielle de la trad. anglaise de *Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islam*, Zurich, Artemis, 1969).
- HENTSCH T., 1988, *L'Orient imaginaire*, Paris, Minuit.
- HOBSBAWN E. et RANGER T., 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge : Cambridge University Press.
- HORTON R., 1960, "A definition of religion and its uses", *Journal of Royal Anthropological Institute*, 90.
- LA BOETIE E. de, 1976, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot.
- LAITIN D.D., 1986, *Hegemony and Culture (Politics and religious Change Among the Yoruba)*, Chicago, Chicago University Press.
- LANDE C., 1977, "Introduction. The Dyadic basis of clientelism" in : (S. Schmidt et al. Eds) *Friends, Followers and Factions (A Reader in Political Clientelism)*, Berkeley, Université of California Press.
- LEACH E., 1972, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*, Paris, Maspéro. (Trad. de *Political Systems of Highland Burma*, Londres, Bell, 1954).
- MASSON D., 1967, "Nom et attributs de Dieu" in : D. Masson, traductrice, *Le Coran*, Paris, Gallimard (coll. La Pléiade).
- MEAD M., 1982 [1963], *Mœurs et sexualité en Océanie*, Paris, Plon (Coll. Presses Pocket). (Trad. de *Sex and temperament in Three Primitive Societies*, 1935; et de *Coming of Age in Samoa*, 1928).
- MERTON R., 1965, *Eléments de théorie et de méthode sociologique*. Paris, Plon (Trad. et adaptation, par H. Mendras, de *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, The Free Press).
- MOULIERAS M., 1895, *Le Maroc inconnu*, t.1. Exploration du Rif. Oran-Paris.
1899, *Le Maroc inconnu*, t. 2, Exploration des Djebala, Paris.
- PASCON P., 1980, "La Formation de la société marocaine" in : P. Pascon, *Etudes rurales*, Rabat, SNED.
- RABINOW P., 1988, *Un ethnologue au Maroc*, Paris, Hachette, (trad. de *Reflections on the Fieldwork in Morocco*, Berkeley, university of California Press, 1977).

- RADCLIFFE-BROWN A.R., 1968, *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Minuit (coll. Points). (Trad. de *Structure and Function in Primitive Society*, Londres, Cohen & West, 1952).
- RIVARA R., 1990, *Le Système de la comparaison (Sur la construction du sens dans les langues naturelles)*, Paris, Minuit.
- SCHUTZ A., 1987, *Le chercheur et le quotidien*, Paris, Méridien Klincksieck. (Trad. partielle de *Collected Papers*, La Haye, Nijhoff, 1971).
- SEGALEN V., 1978, *Essai sur l'exotisme*, Montpellier, Fata Morgana.
- SHAW T., 1830, *Voyage dans la régence d'Alger*, Paris, Marlin. (Trad par J. Mac Carthy de *Travels or Observations Relating to Several Parts of Barbary and the Levant*, 1738).
- SPIRO M., 1972, "La religion, problèmes de définition et d'explication", in : *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard. (Trad. "Religion; problems of definition and explanation" in : M. Banton Ed. *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Londres, Tavistock).
- THOMSON A., 1987, *Barbary and Enlightenment (European Attitudes toward the Maghreb in the 18th Century)*, Leiden, Brill.
- TILLY C., 1973, "Does modernization breed revolution?", *Comparative Politics*, 5.
- TYLOR E.B., 1871, *Primitive Culture (Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Customs)*, Londres (2 vol.)
- VEYNE P., 1983a, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris, Seuil.
- 1983b, Préface in : Peter Brown, 1983, *Genèse de l'Antiquité tardive*.
- 1988, "Conduites sans croyances et oeuvres d'art sans spectateurs", *Diogène*, 143.
- WINTER E.H., 1972, "Groupements territoriaux chez les Iraqw" in : *Essais d'anthropologie religieuse*, Paris, Gallimard. (Trad. de "Territorial Groupings and Religion among the Iraqw" in : M. Banton Ed., *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Londres, Tavistock).
- WITTGENSTEIN L., 1953, *Philosophical Investigations*, Oxford, Blackwell.
- WORSLEY P., 1982, "Non-western medical systems", *Annual review of anthropology*.

ÊTRE SOCIOLOGUE DANS LE MONDE ARABE OU COMMENT LE SAVANT EPOUSE LE POLITIQUE

Mohamed KERROU

«Il y a deux façons de faire la politique.
Ou bien l'on vit "pour" la politique ou bien "de"
la politique.» Max Weber

Les sociologues arabes sont, pour la plupart, habités par deux soucis majeurs : d'une part, *la critique de la sociologie contemporaine*, née en Occident et peu appropriée, selon eux, à rendre compte de la réalité sociale de leurs pays; et, d'autre part, *l'ambition de créer une école sociologique arabe* sur la base de l'héritage d'Ibn Khaldoun et en rapport étroit avec les besoins spécifiques de cette société arabe "en transition", à la fois "homogène", "plurielle" et "de type mosaïque" (Barakât H., 1984 : 14-18). Cette situation condamne les sociologues arabes à une sorte de "double solitude" (Rocher G., 1990) tant il est vrai que les deux soucis imposent l'interférence de deux vocations radicalement différentes : celle de l'homme de sciences et celle de l'homme politique.

Cette thématique du savant et du politique avait façonné, comme on le sait, la vision de Max Weber au début du siècle. Sa réflexion demeure aujourd'hui encore une référence obligée même si elle peut être soumise à la discussion.

C'est à la lumière justement de l'analyse de Weber et de l'épistémologie sociologique que nous allons tenter d'interroger le positionnement scientifique des sociologues arabes afin de pouvoir saisir ce que c'est qu'être sociologue arabe.

Il faut dire que Weber était soucieux d'établir une science sociale objective, claire et rigoureuse qui cherche à atteindre la vérité sans la déformer. Distinguant entre fait et valeur, connaître et juger, il était convaincu qu'entre

la science et la politique, il y a une antinomie permanente et insurmontable. La vocation du savant est solidaire de tout un processus d'intellectualisation et de rationalisation qui induit le "désenchantement du monde" (Weber M., 1982 : 71).

En effet, le savant cherche, à travers la connaissance, à dominer techniquement la vie par la prévision. Ses méthodes de pensée exigent l'usage d'instruments et toute une discipline de travail pour aboutir à une "oeuvre de clarté" (*Ibid.* : 88 sq). Par contre, la politique est une "activité orientée" et subordonnée à deux maximes : l'"éthique de la responsabilité" et l'"éthique de la conviction" (*Ibid.* : 172). Alors que la science exige la probité intellectuelle comme "vertu suprême" (*Ibid.* : 97), la politique consiste en un effort continu pour "tarauder les planches de bois dur" (*Ibid.* : 185), d'où la nécessité, chez le politique, de trois qualités : la passion, le sentiment de responsabilité et le coup d'oeil (*Ibid.* : 162).

Dans ses essais sur la théorie de la science, Weber aborde le problème de l'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales. Il montre que le rôle d'une science de l'expérience ne consiste pas en "une découverte des normes et d'idéaux à caractère impératif d'où l'on pourrait déduire des recettes pour la pratique" (Weber M., 1965 : 123). Weber dit qu'il ne se propose pas, en tant que savant bien entendu, d'apporter des solutions mais de présenter les problèmes (*Ibid.*). Distinguant entre le devant-être, l'étant et le devenant (*Ibid.* : 122), le sociologue allemand nous signale que la méthode scientifique n'exclut pas d'aborder le problème des jugements de valeur, des buts et des idéaux mais elle les traite en se proposant de "nous apprendre à porter un jugement "critique" sur eux" (*Ibid.* : 125). C'est cette nuance qui l'amena à parler de "neutralité axiologique" (*Ibid.* : 399 sq).

Comme l'indique R. Aron dans la préface de l'opuscule de Weber (Weber M., 1982 : 7-9), celui-ci était "soucieux de la chose publique" et établissait (en les distinguant) un lien étroit entre science (rapports aux valeurs) et politique (affirmation des valeurs).

Cependant, ce que Weber ne tolérât pas, c'était la confusion des valeurs et des constatations empiriques ainsi que la prétention à présenter pour vérités scientifiques des convictions personnelles (Freund J., 1968 : 69-70). Le sociologue ou le savant n'a donc pas pour tâche de juger et de réformer mais d'analyser l'ordre social. A ce niveau, il existe bel et bien un métier de sociologue où l'on réfléchit sur les pratiques et les représentations avec une certaine "froideur". Sans verser dans l'objectivisme positiviste critiqué par Von Hayek (Von Hayek F., 1953) ou dans les attentes eschatologiques du grand public intellectuel (Bourdieu P., Passeron J.C., Chamboredon J.C., 1968 : 48), le sociologue a tout intérêt à soumettre ses propres questions à l'interrogation sociologique (*Ibid.*, 69).

Or, s'interroger sociologiquement sur les questions, c'est se donner pour objet "l'inconscient social, le cela-va-de-soi, ou, si l'on préfère, l'impensé" (Collectif, 1989 : 193-294).

Il nous revient maintenant de voir dans quelle mesure l'interrogation sociologique est conforme, dans le monde arabe, à la vocation de savant ou plutôt à celle de politique.

La critique de la sociologie occidentale

Table rase de l'orientalisme

Le sociologue arabe se distingue d'abord et avant tout par son anti-orientalisme. D'Anouar Abdelmalek et Edward Saïd en passant par Khatibi, Tizini, Waqidi, Alawi..., les sociologues, historiens et philosophes arabes n'ont pas hésité à rejeter l'orientalisme qu'ils ont considéré comme étant profondément colonialiste et européocentriste. Presque tous contestent à l'héritage orientaliste sa vocation de connaissance scientifique.

Dès 1962, Abdelmalek entreprend une réévaluation critique de la connaissance de l'Orient par l'Occident depuis le XIX^e siècle (Abdelmalek A., 1963). Il lie ce travail critique avec un phénomène historique précis : la résurgence des peuples du "tiers monde" sur la scène mondiale en tant qu'acteur actif (*Ibid.* : 109). Il considère que, depuis la Seconde Guerre mondiale, l'orientalisme est en crise parce que son objet - à savoir les "hommes" -, hier encore "objets" d'étude et désormais "sujets" souverains, lui échappe (*Ibid.* : 113). Analysant la conception générale et les instruments de recherche de l'orientalisme (traditionnel et nouveau), le sociologue égyptien insiste sur sa dimension "essentialiste" qui se traduit par une "typologie ethnociste caractérisée" (*Ibid.* : 114, 121) privilégiant le passé, uniquement dans ses aspects culturels détachés de l'évolution sociale, tout en dénigrant ou en passant sous silence les travaux des Orientaux (*Ibid.* : 115).

Le débat sur l'orientalisme n'a pas cessé depuis d'alimenter la production sociologique, historique et littéraire. Il atteint son point culminant avec la publication du livre fort polémique du comparatiste américain d'origine palestinienne Edward Saïd. En décortiquant "les destins croisés du Pouvoir et du Savoir", Saïd soutient que "l'Orient" est une pure création de "l'Occident", lequel se réduit à un bloc hégémonique producteur de phantasmes sur "l'Autre". Il conclut que l'orientalisme est un "échec humain" autant qu'un "échec intellectuel" dans la mesure où il a été incapable de s'identifier à l'expérience humaine (Saïd E., 1980 : 353) et à la réalité des pays dominés.

Cette critique radicale trouva un large écho auprès des sociologues arabes qui y ont vu une tentative formidable de "mise à nu" (Alawi H., 1985) de l'orientalisme perçu uniquement comme étant un pur discours idéologique (Waqidi M., 1983 : 142 sq). Incapable de réaliser la fameuse "coupure épistémologique", l'orientalisme est sommé de céder la place à une "science

humaine alternative" (*Ibid.* : 173) guidée, en ce qui concerne la connaissance du monde arabe, par les Arabes eux-mêmes (*Ibid.* : 161).

Le sociologue marocain Khatibi avait de son côté pris part à cette guerre contre l'orientalisme et spécialement contre Jacques Berque, coupables à ses yeux d'une "perception positiviste et historiciste" où "les Arabes proviennent tout droit de la métaphysique" (Khatibi A., 1983 :120). Khatibi poussa la métaphore jusqu'à dire que les Arabes de Berque vivent dans la clandestinité des émigrés comme les Maghrébins de Barbès (*Ibid.* : 132). L'orientaliste n'est rien d'autre alors que "celui qui veille sur l'aube de la pensée", une pensée solidaire d'une "mondialité impériale" pouvant "assurer un esclavage jamais vu" (*Ibid.* : 143).

De nombreux sociologues arabes adoptèrent cette critique radicale qui confine à la table rase du legs orientaliste. Leur cible privilégiée fut la sociologie coloniale dans son rapport avec le Maghreb en particulier. C'est ainsi que Mekki Bentahar appela à une "remise en question d'un savoir qui s'est imposé pendant longtemps et s'impose toujours aux chercheurs non avertis" (collectif, 1988 : 12). Le même auteur entreprend avec son collègue Bouasla un bilan de la sociologie coloniale au Maroc (1830-1960). Faisant ressortir ses fondements idéologiques, il conclut que l'ensemble de ces écrits coloniaux aboutissent à une

"connaissance fragmentaire sinon superficielle (...), à la généralisation à partir d'un cas ou à la réduction de la réalité sociale à l'un de ses termes. De là, la profusion de dualités et de notions sur fonds de contrastes ethniques, régionaux et sociaux, et la recherche de spécificités et de particularismes combien chers à la sociologie indigène que revendiquait sans encombre R. Maunier" (Bentahar M., Bouasla E.T., 1988 : 44).

Toutefois, ils reconnaissent que

"rien n'est plus difficile que de définir les modalités d'un rapport scientifique avec cet héritage sociologique et anthropologique qui laissent voir et son importance et ses limites dans la compréhension des structures marocaines" (*Ibid.* : 45).

Par contre, le sociologue Dialmy détecte dans la sociologie coloniale "une double tendance, berbérissante et occidentalissante ayant pour objectif d'asseoir la colonisation au Maroc. (Dialmy A., 1985 : 79). Il se demande, en critiquant la sociologie coloniale et post-coloniale, s'il ne faut pas en venir à une sorte de "sociologie en sursis" (*Ibid.* : 83)

Au Machreq, l'orientalisme n'est également pas épargné par la critique radicale. Le socio-historien (philosophe) syrien Taïeb Tizini synthétise le mieux peut-être la position médiane envers l'orientalisme puisqu'il considère qu'"il n'y a pas d'orientalistes de façon générale mais des orientalistes colonialistes et des orientalistes anti-colonialistes et humanistes dans le cadre même du système capitaliste colonial" (Tizini T., 1978 : 193-194).

En somme, il existe peu de sociologues dans le monde arabe qui ne succombent pas à cet autodafé intellectuel du savoir orientaliste. Aucun n'a

jusqu'à maintenant, à notre connaissance, plaidé la cause de l'orientalisme qui, il est vrai et de l'avis même des "nouveaux orientalistes", charriait une vision imaginaire de l'Orient qui devenait un miroir du refoulé de l'Occident, son rêve et sa mort, d'où les difficultés de compréhension et de dialogue avec l'Islam et l'altérité (Hentsh T., 1988).

Toutefois, il est nécessaire aujourd'hui d'exercer sur l'orientalisme un regard distancié qui soit de nature à dépouiller son enveloppe politico-idéologique et à saisir sa portée scientifique, surtout que nombre d'orientalistes ont étudié, avec abnégation scientifique, nos sociétés en effectuant des analyses fouillées (Dugat G., 1868, I : XXVI) que l'on ne saurait réduire à un amas de jugements de valeur. Tout le problème est de démêler les interférences idéologiques et scientifiques. Ce n'est surtout pas parce que "l'orientalisme est d'Europe, d'une Europe conquérante et s'affirmant comme telle, qu'il faut le condamner" (Reig D., 1988 : 147).

La tâche de réévaluation n'est-elle pas d'autant plus urgente que certains orientalistes ont effectué, depuis quelques années, leur propre critique (voir les travaux de Kemp, 1984, 1980) et ont accepté la fusion de leur discipline et sa transformation (Rodinson M., 1976) par le contact obligé avec les autres domaines de la science de l'Homme ainsi qu'avec la réalité mutante du monde.

Envers l'orientalisme, combien de sociologues arabes osent aujourd'hui dire qu'"il ne suffit pas de se livrer au simple procès politique de la science coloniale [qu'] il est plus instructif d'y repérer les réponses exactes aux questions qui ne l'étaient pas" (Colonna F., Haïm Ibrahim C., 1976 : 240) ou encore appeler à une interprétation plus distante du phénomène colonial en dépassant les prises de position doctrinales et en tentant de "réinvestir les faits sociaux sous le protectorat par de précises et patientes études" (Bouderbala N., 1984 : 434).

Bien peu, en vérité! Le sociologue arabe hésite à emprunter cette voie de distanciation avec le savoir orientaliste. Quand il ne cède pas à la tentation de la table rase, il dénonce et se démarque de cet apport extérieur jugé "mensonger" et "légendaire" (Bouhdiba A., 1985 : 158 et 160).

Quant à la critique de la vision "orientale" de l'Occident qui accompagnerait "la désacralisation de l'orientalisme" (Charnay J.P., 1980 : 271), sa naissance n'est manifestement pas encore à l'ordre du jour.

Sociologie de la décolonisation

Anti-orientaliste, le sociologue arabe ne se contente pas d'être seulement "négatif". Il revendique son droit à la création d'une sociologie nouvelle et différente, celle de la décolonisation dont J. Berque et G. Balandier ont été les théoriciens.

Pour Balandier, il y a d'abord une "situation coloniale" qui s'apparente à un processus où se succèdent les phases de "conquête", d'"apprivoisement" puis "d'acheminement vers l'autonomie" (Balandier G., 1951). Balandier

fonde une sociologie de la colonisation et de la dépendance. Cette réorientation de la recherche devait, selon lui, s'accompagner de l'usage de nouveaux concepts en vue d'appréhender la dimension culturelle de la "conscience dépendante" (Balandier G., 1954, 1952).

Jacques Berque insiste sur la mutation des signes solidaire du passage d'une société colonisée à une société décolonisée où se situe désormais "l'effort d'une collectivité en quête d'elle-même" (Berque J., 1964 : 77).

Dans le même sillage et sur un mode plus radical, les analyses de Franz Fanon ont abordé le processus historique de la décolonisation en insistant sur les violences ainsi que sur les désordres sociaux et psychiques qu'il avait générés (Fanon F., 1961).

Les écrits de Balandier, Berque et Fanon ont beaucoup influencé les sociologues maghrébins dans l'élaboration de leurs problématiques. Avec les autres intellectuels de leurs pays, les sociologues maghrébins, arabes et "tiers-mondistes" se sont "emparés du thème de l'originalité culturelle dans l'espoir naïf d'inventer une sociologie non occidentale" (Nelly Bandara A., 1975 : 776).

Il faut dire que dans leur besoin de décoloniser la science, les sociologues maghrébins ont souvent emboîté le pas aux historiens comme Sahli et Laroui.

A l'ethnocentrisme de la sociologie occidentale, le sociologue arabe avait donc opposé une sociologie nationale et spécifique convenant ou prétendant convenir aux conditions historiques et sociales locales. Cette sociologie de la décolonisation fut, en réalité, inséparable du processus de la construction nationale où l'Etat jouait un rôle majeur visant à la promotion d'une société nouvelle. C'est ce qui explique la publication de nombreux articles, dans les années soixante, sur le thème de la construction nationale, de l'Etat, des élites ¹, etc.

Plus substantiellement, la sociologie de la décolonisation se base d'une part sur "la critique des schèmes conceptuels de la sociologie classique (européenne et occidentale) à partir des problèmes concrets de l'époque nationalitaire, celle que vivent les peuples et les nations des "trois continents", et d'autre part, sur "l'élaboration de nouveaux schèmes conceptuels adéquats à la réalité qui se fait et aux exigences de la rigueur scientifique." (Abdelmalek A., 1967 : 249).

Cependant, si la critique des concepts existants dits "occidentaux" ne fut pas chose ardue pour le sociologue arabe, l'élaboration de nouveaux concepts n'a jamais abouti hormis, bien entendu, ce jeu de substitution des mots qu'un sociologue comme Anouar Abdelmalek proposa et qui fait que, désormais, on ne doit plus parler, par exemple, de nationalisme mais de nationalitarisme (*Ibid.* : 252), etc.

L'impression d'inefficacité résultant de l'absence de nouveaux concepts et de nouvelles théories sociologiques locales créa un désarroi chez le

1. Voir les communications d'Abdelmalek, Duvignaud, Zghal, Bouhdiba, Ben Salem au Vè colloque de l'AISLF publiées dans la *Revue de l'institut de sociologie de l'ULB*, n° 23, 1967.

sociologue arabe d'autant plus qu'il se rendit vite compte que la plupart des concepts légués par la tradition étaient anachroniques sinon peu opératoires.

Le désarroi fut alors comblé artificiellement par le refuge dans l'hyper-empirisme ou dans les grandes conceptions de l'histoire comme le marxisme.

Ce sont les années soixante-dix qui ont été l'âge d'or de ces discours "sociologiques" basés sur le thème de la spécificité. Il est inutile de dire que si ce discours répondait à un besoin de légitimation idéologique chez les élites gouvernantes et intellectuelles, il fut d'un apport minime dans le perfectionnement de la théorie sociologique. Il est vrai que les années soixante et soixante-dix ont vu la formation de nombreux sociologues avides de connaissance et aspirant à la création d'une école sociologique arabe.

Mais, comment cette tâche était-elle possible sans l'assimilation du savoir déjà existant en Occident? L'ambition ne tenait également pas compte des moyens matériels et intellectuels ainsi que des limites politiques de l'éclosion d'un discours sociologique souvent assimilé par l'Etat à "une éventuelle source de contestation" (Ben Jelloun T., 1974).

A la fin des années soixante-dix et au cours des années quatre-vingt, la sociologie de la décolonisation céda la place à d'autres discours sociologiques non moins militants que ceux des années soixante (Bouhdiba A., 1973 : 5-8).

Certains sociologues ont toutefois continué à appeler à une "pensée-autre" où se rencontrent la décolonisation de la sociologie et sa déconstruction (derridienne) dans le but de parvenir à l'"affirmation d'une différence" voire à la "subversion absolue et libre de l'esprit" (Khatibi, 1983 : 48).

La double critique des sociologies occidentales et arabes (*Ibid.* : 63) resta sans répondant dans la mesure où l'ambition théorique des sociologues arabes s'étiolait au profit d'un localisme dominé par la nébuleuse de "la sociologie arabe".

Développementalisme et théorie de la dépendance

Promettant l'émergence d'une sociologie de la décolonisation qui se substitue à la sociologie occidentale dans l'étude des réalités sociales du "Tiers-Monde", les sociologues arabes ne nous ont livré dans la plupart des cas qu'une production scientifique dominée par les théories du développement et de la dépendance. C'est cette montée des nations tri-continentales qui a été la raison invoquée pour l'accumulation d'une connaissance réflexive sur les thèmes de la croissance, du développement, de l'industrialisation, de la prolétarianisation, de la réforme agraire, du changement social, etc. Thèmes favorisés des sociologues arabes de la période post-coloniale.

Le sociologue arabe croyait qu'il était de son devoir de contribuer à l'oeuvre de construction nationale par l'analyse "scientifique" des problèmes

urgents nés au lendemain de l'indépendance. La priorité fut accordée surtout à l'économie et au politique. Dans cette perspective, on alla même jusqu'à penser et avancer que "la sociologie de l'Afrique ne peut être qu'une sociologie du développement" étant donnée la nature même du social africain marqué par la mutation.

Plus, "toute sociologie est une sociologie du développement" (Bouhdira A., 1970 : 8-9). Ce qui frappe le plus, de nos jours, quand nous parcourons cette production sociologique développementaliste, c'est de constater à quel point les faits industriels, techniques et sociaux ont été interprétés d'une manière rigide et mécaniste. Les facteurs économiques et politiques ont été surévalués tout en étant désincarnés de leur contexte culturel et humain. On dirait que la société était perçue comme une entité abstraite sans hommes, sans représentations mentales, sans mythes, sans croyances, sans rituels...

Pierre Thuilier a stigmatisé cette vision (d'origine occidentale) à partir d'exemples tirés d'Europe et de Chine. Il a montré que, derrière la "science", la "technique" et l'"industrie", il y a des hommes souvent "invisibles" (Thuilier P., 1982) aux yeux des sociologues développementalistes.

Il est vrai que les politiques, obsédés par le développement, se désintéressaient complètement de cet "invisible" car pour eux

"il fallait, tout d'abord, s'atteler à l'édification, dans les conditions difficiles, d'un Etat moderne et efficace, investi de tous les attributs de la souveraineté nationale, condition indispensable à la conduite future de l'oeuvre de développement (Sfar R., 1990 : 16).

Cette approche du développement façonnée par les sociologues occidentaux domina la littérature des organismes internationaux et façonna les problématiques des sociologues arabes soucieux de se faire chercheurs "responsables" en contribuant à répondre aux préoccupations de leurs sociétés ou plutôt de leurs élites dirigeantes. L'ambition partagée par décideurs et chercheurs était de parvenir à réaliser un système économique et politique homogène et intégré. Cette vision mythique trouve, en fait, ses fondements à partir de l'antinomie tradition/modernité.

La modernité est conçue comme rupture et progrès alors que la tradition est assimilée à la continuité et au passéisme générateurs de sous-développement, d'esprit rétrograde et de colonialisme.

Le résultat de cette conception dualiste fut la marginalisation et même l'exclusion de l'anthropologie (Ferchiou S., 1976 : 69-74) en tant que science globale de l'Homme ayant pour intérêt les représentations et les rituels (fêtes, sacrifices, mythes, arts...). Ces sujets relatifs à la Tradition étaient évacués par le savoir positiviste orientant la sociologie développementaliste de même qu'était écartée la dialectique des cultures (savante, populaire, traditionnelle...). Tout ce que la culture au sens global suggérait de dire de l'Homme n'était pas objet de science. La dichotomie tradition-modernité qui fonde le concept de développement ignore également d'autres antagonismes élémentaires comme ceux d'ordre et d'innovation (Mellah F., 1990 : 444). C'est pourquoi la sociologie développementaliste

se trouve toujours dans l'incapacité de comprendre et d'expliquer les dynamiques profondes des sociétés qui ne sont pas seulement structurées par "le vantage technocratique des Prométhées" mais aussi par Orphée et Hermès (Durand G., 1979) qui président socialement et esthétiquement à ce "polythéisme des valeurs" cher à Max Weber.

Avec le développementalisme qui privilégie en exagérant la place des facteurs techniques, économiques, politiques et parfois même culturels et éducatifs (Hilan R., 1969), une autre théorie a également eu du succès auprès des sociologues arabes : la théorie de la dépendance qui insiste sur le "développement inégal" résultant d'un "processus d'accumulation" qui crée un "fossé entre un centre où l'homogénéisation va croissant et une constellation d'économies périphériques dont les disparités économiques et sociales continuent à s'aggraver"¹.

Cette théorie de la dépendance a fait et continue encore à faire des ravages auprès des sociologues arabes qui épousent ses postulats et résolvent toujours leurs problématiques par la fameuse recette : les sociétés du "Tiers-Monde" vivent un blocage historique structurel qui empêche la formation d'une bourgeoisie nationale, d'une structure de classes, d'une culture nationale, d'un nationalisme intégrateur, d'une urbanisation homogène et fonctionnelle², etc.

Actuellement, ce mythe du développement est bel et bien fini parce qu'il s'est avéré "matériellement impossible, socialement inacceptable" et avait fini par induire "une faillite financière" (Partant F., 1983 : 35-45).

Le Tiers-Mondisme est également enterré mais, dans le monde arabe, des sociologues continuent à s'inspirer de cette thématique du développement. Résultat :

"Au nom de la culture nationale, on censure, on réprime les valeurs de la culture populaire, qui sont moins logographiques, plus sensibles à une continuité historique..." (Khatibi A., 1974 : 70).

En Tunisie, le C.E.R.E.S. (Centre d'études et de recherches économiques et sociales) est le type même de l'institution développementaliste. Créé en 1962 pour répondre aux besoins de la planification³, sa production sociologique est marquée profondément par le sceau du positivisme objectiviste qui enferme les phénomènes dans une perception dualiste et exclut la Tradition ainsi que l'approche anthropologique.

En dépit d'un certain bilan critique conscient de ces scories, le C.E.R.E.S. continue de fonctionner à peu près selon la même conception modernisante qui privilégie les études descriptives et parcellaires (Karoui H., Zghal A., 1975 : 179) ou verse dans les grands discours en tenant peu compte des

1. Les théoriciens de la dépendance sont bien connus : André Gunder-Franck, Celso Furtado, Samir Amin... et leur littérature est abondante. A titre d'exemple, voir : Amin S., 1973; Furtado C., 1976.

2. En ce qui concerne le cas tunisien, voir les travaux de Fredj Stambouli sur l'urbanisation au Maghreb et, à titre d'exemple, Stambouli F., 1978.

3. Voir la brochure de présentation du CERES ainsi que l'article de Seklani M., 1970 : 116.

bouleversements survenus dans le domaine des sciences de l'Homme depuis au moins une quinzaine d'années.

Or, n'est-il pas nécessaire aujourd'hui de

"problématiser dans une perspective anthropologique et philosophique, des catégories, des thèmes, des définitions, des pratiques, des croyances qui sont communément reçus dans le langage courant, ou même scientifique, comme des vérités établies, irrécusables, contraignantes" (Arkoun M., 1984 : 105).

Comment retrouver, à travers les écrits sociologiques, ce "contact de l'Homme maghrébin" qu'invoquait déjà Berque dans son bilan de la sociologie maghrébine (Berque J., 1956 : 324)? Par delà la reprise de l'héritage orientaliste basé sur un "long passé entre histoire et ethnologie en pays d'Islam" (Valensi L., 1979 : 130-138), le sociologue arabe se trouve confronté également avec une réalité changeante et difficile à cerner, un patrimoine culturel souvent ignoré et des théories sociologiques et philosophiques de plus en plus complexes.

La sociologie arabe comme sociologie alternative

Retour à Ibn Khaldoun

Tout sociologue arabe rêve d'écrire, un jour ou l'autre, sur Ibn Khaldoun. Beaucoup voient en lui le père fondateur de la sociologie. Même ceux qui n'adoptent pas cette position ne pensent pas moins que la sociologie maghrébine peut se passer de khaldounisme, tout en sachant que ce sont désormais les paradigmes occidentaux qui gèrent la représentation de l'Homme, de la société et de l'Etat (Hakiki N., 1983).

Il est important pour notre propos de souligner que le sociologue arabe qui opte souvent pour la table rase envers l'orientalisme exige, à travers le retour à Ibn Khaldoun, la valorisation du patrimoine (*turât*). Là, il se trouve contraint d'emprunter aux orientalistes et de les citer, car ce sont eux qui ont redécouvert Ibn Khaldoun au XIX^e siècle dans le but de mieux connaître le Maghreb.

Le regain d'intérêt pour Ibn Khaldoun de la part des sociologues, historiens et philosophes arabes se manifesta au début des années soixante avec la tenue du colloque du Caire (1962), de Rabat (1962) puis par la suite d'Alger (1978), de Tunis (1980) et l'organisation du sixième centenaire de la Muqqadima dont les travaux ont été publiés à Rabat (1981).

Ce sont surtout les Marocains (Laroui, Lahbabi, Al-Jabri, Oumlil, Cheddadi...) qui ont apporté le meilleur éclairage méthodologique sur l'apport khaldounien. Leurs textes ont été précédés par d'excellentes études produites par des professeurs orientaux (Inane, Al-Hussari, Badawi, Al-Wardi, Mahdi, Abdelmalek, Nassar...) et maghrébins (Talbi, Meghrebi,

Djeghloul, Abdesselem...) ainsi que par des arabisants occidentaux (Bousquet, Labica, Berque, Monteil, Arnaldez, Charnay, Carré, Schatzmiller...).

C'est dire que le retour à Ibn Khaldoun fut et demeure un mouvement général et différencié qui reflète la volonté d'une connaissance meilleure des idées et des réalités du Maghreb et des pays d'Islam. Ce retour renforce à la fois la sociologie maghrébine et arabe ainsi que la pensée universelle. Dans ce mouvement de retour, l'accent est souvent mis sur l'actualité de sa pensée. Le génie est dû à sa pensée encyclopédique, dynamique (Lahbabi M.A., 1968 : 9 sq.) et révolutionnaire (Hussein T., 1975), réaliste et rationaliste (Nassar N., 1967), voire matérialiste dialectique (Lacoste Y., 1966).

La pensée d'Ibn Khaldoun développée dans la Muqqadima est perçue comme étant une sociologie pionnière (As-Saati H., 1972) pouvant assurer la connaissance scientifique de la société arabe.

La sociologie khaldounienne est donc un héritage que l'on s'évertue à étudier, sinon à appliquer et à proclamer comme une oeuvre maîtresse. Les sociologues arabes n'ont, semble-t-il, pas encore résolu, depuis les années soixante, le problème du "vrai" ou du "premier" fondateur de la sociologie : est-ce Auguste Comte ou Ibn Khaldoun?

La réponse penche généralement du côté nationaliste ou internationaliste militant et c'est alors Ibn Khaldoun ou Karl Marx qui est le vrai père de la sociologie contemporaine (Az-Za 'abi M.A., 1983 : 88). Des analyses plus mesurées ont avancé l'idée que la sociologie n'est le monopole d'aucun groupe ni d'aucune société. Elles reconnaissent qu'Auguste Comte est le fondateur de la sociologie moderne et qu'Ibn Khaldoun demeure lui aussi moderne en raison de son esprit synthétique qui a pu, à son époque, discuter de thèmes sociologiques toujours actuels (Ba'ali F., 1986 : 70).

D'autres sociologues arabes ont abordé autrement la science fondée par Ibn Khaldoun à savoir *al-'umran* ou science de la civilisation. Ils l'ont comparée à la science sociologique telle qu'elle fut conçue par Comte, Spencer, Durkheim et Weber. Ensuite, ils ont dégagé son originalité et son caractère irremplaçable à travers les concepts-clefs de *'aṣabiya*, *dawla*, *'umran*... Enfin, en insistant sur la partialité des sciences sociales occidentales (rationalistes, positivistes et déterministes) qui ne sauraient prétendre à l'objectivité, ils ont mis en exergue la crise actuelle de ces sciences. Ils en ont tiré la nécessité pour le chercheur du "Tiers-Monde" de dépasser cette connaissance par l'assimilation du savoir non-occidental. C'est à ce niveau justement qu'apparaît la raison khaldounienne comme une raison différentielle qui ne nie pas la raison divine et cerne la complexité sociale sans se limiter aux aspects matériels et rationnels (Dhawadi M., 1989).

Cette position ressemble à celle développée par Gilbert Durand lorsqu'il avait critiqué, en abordant la question de l'Islam spirituel, les Occidentaux comme Yves Lacoste qui veulent faire passer Ibn Khaldoun pour l'ancêtre du positivisme historique et de la sociologie matérialiste. Très proche de Corbin, Durand nous dit que ces réductions positivistes ne saisissent pas ce qui est fondamental chez Ibn Khaldoun ainsi que chez les penseurs de

l'Islam à savoir "le surplomb qu'illustre bien cette formule fréquente chez Ibn Khaldoun : "Dieu seul dure et persiste" et d'autres formules similaires (Durand G., 1979 : 102).

Par ailleurs, à l'opposé des positions pro-khaldouniennes, nous rencontrons des analyses critiques voire hostiles comme celles de l'Égyptien Taha Hussein (1975). En effet, certains sociologues arabes ont nié qu'Ibn Khaldoun ait produit une sociologie. Pour eux, l'historicité permet de relativiser ce jugement en montrant que la Muqqadima est tout simplement une somme descriptive de faits historiques (Al-Azama A., 1981). Cette ré-interprétation a valu à son auteur une critique virulente qui a parlé du "voile idéologique" qui pousse le chercheur du XX^e siècle à vouloir imposer ses catégories au passé (Saqri F., 1986 : 37-49). Tout ceci montre que le legs khaldounien suscite un grand débat parmi les sociologues qui n'hésitent pas, soit à l'idéaliser, soit à proclamer ses limites (Abd-l-Muti A., 1981 : 85) pour saisir la "logique interne" de nos sociétés (Zghal A., 1981 : 346) et la question du changement.

La leçon khaldounienne indique aux sociologues la nécessité de joindre à "toute connaissance des traditions arabo-musulmanes", "l'acquis de l'histoire moderne universelle et des sciences humaines qui s'élaborent", de même qu'"un recours délibéré à Ibn Khaldoun, loin d'être un simple retour sur un passé résolu", semble en être une condition d'originalité et d'authenticité (Gardet L., 1984 : 205).

En dépit de cette "ontologisation" de l'héritage islamique dénoncée par Arkoun (collectif, 1982), le retour à Ibn Khaldoun est en train actuellement de se dépouiller quelque peu de sa charge affective-nationaliste qui s'apparente comme l'indique André Raymond à la démarche des Salafiya (*Ibid.* : 36). Certains sociologues arabes ne sont pas encore libérés de la glorification de la pensée islamique et de la dévalorisation de la sociologie occidentale en considérant que "les concepts comme ceux de l'exode rural, de l'urbanisation sont beaucoup moins adéquats s'agissant des sociétés arabes que ceux de bédouinisme et de beldisme qui sont prisés "à la source"... (Bouhdiba A., 1973 : 10).

En fin de compte, ce retour à Ibn Khaldoun est tellement chargé de volonté de réhabilitation de la culture arabo-islamique et de distanciation critique avec la sociologie dite occidentale que l'on est en droit de se demander si telle science sociale et historique pourrait être dépouillée de politique. De même que l'on est en droit de s'interroger sur les possibilités réelles d'une archéologie du savoir khaldounien et musulman d'une façon générale, archéologie qui soit de nature à opérer une refonte totale de ses catégories de pensée.

Vers une théorie sociologique arabe

Il semble que le thème de la sociologie arabe soit devenu, au cours des années quatre-vingt, un véritable mythe mobilisateur au sens sorélien (Sorel

G., 1910). Toute une littérature militante est produite sur ce thème qui prend la relève de la sociologie de la décolonisation. Celle-ci s'est vite évanouie, à la fin des années soixante, par manque d'alternative réelle à la tradition sociologique occidentale. La sociologie arabe ambitionne de relever le défi et d'entreprendre cette tâche critique que la seconde génération (Diâb H., 1988 : 90-100) de sociologues arabes n'a pas pu réaliser. Après le mythe de la décolonisation, nous sommes désormais en présence du mythe de l'arabisation ou plutôt de l'arabité sociologisée. L'objectif avoué étant d'agencer des cadres théoriques originaux afin de comprendre la société arabe à la lumière de recherches théoriques et pratiques (*Ibid.* : 100).

Plus précisément, il s'agit de rompre avec la dépendance culturelle vis-à-vis de l'Occident, de ne plus recourir aux "théories importées", de réévaluer le patrimoine et de coller aux réalités sociales (collectif, 1986 : 371-375). En somme, il s'agit d'un appel en vue d'assigner "légitimement," "une identité arabe à la sociologie" (Umar M., 1989 : 46).

Il faut dire que cette idée de sociologie arabe alternative a été initialement lancée par le sociologue irakien Ali Al-Wardi depuis plus d'un quart de siècle. En effet, dans son étude sur Ibn Khaldoun, Al-Wardi invita les sociologues arabes à se baser sur la Muqqadima afin d'arabiser leur sociologie et de comprendre, de l'intérieur, la société arabe.

Il souligna la nécessité de ne pas imiter la sociologie occidentale dans ses choix théoriques et méthodologiques. Toutefois, il ne nia guère ses nombreux apports scientifiques mais il considéra la sociologie khaldounienne plus proche de la réalité arabe. Celle-ci n'a pas, selon lui, substantiellement changé. La preuve en est la persistance de thèmes khaldouniens de Hadhara, Badawa, Aqabiya... dans toutes les sociétés arabes et en particulier en Irak. D'où le besoin de se baser sur cet héritage et de fonder une sociologie spécifique (Al-Wardi A., 1977 : 298).

Le sociologue égyptien Sa'âtî avait également repris ce raisonnement dans son étude sur Ibn Khaldoun (As-Sa'âtî H., 1972). Au début des années quatre-vingt, plusieurs rencontres ont eu lieu dans les pays du Golfe (au Koweït en 1981, 1983 et 1984 et aux Emirats Arabes Unis en 1984) sur la sociologie arabe. En Egypte, on a également discuté de "la problématique des sciences sociales dans le monde arabe" (1984). Ce qui est frappant dans ce colloque, c'est la nette démarcation avec les théories sociologiques "occidentales" qualifiées d'"infirmer et hostiles" pour exprimer soi-disant le refus de la dépendance intellectuelle ainsi que la nécessité de distinguer la science de ce qui ne l'est pas (collectif, 1984 : 243-276 et 443 sq.). Mais l'événement majeur sera la tenue à Tunis du premier colloque fondateur de l'association arabe de sociologie sur le thème de la sociologie arabe (1985). Les participants ont appuyé ce choix d'instituer une sociologie spécifiquement arabe (collectif, 1986 : 382 sq.). Il est important de constater, à la lecture de l'ensemble des textes publiés, que le diagnostic sociologique ait suscité le consensus "scientifique" suivant : la sociologie arabe est en crise en raison de la crise de la société arabe qui souffre de sous-développement et de dépendance. Les instruments du savoir sociologique actuel sont inap-

propriés en raison de leur origine occidentale, de l'idéologie coloniale et impérialiste qui les sous-tend et en raison également de l'absence d'enracinement du sociologue arabe dans la réalité socio-culturelle (spécifique). La solution réside, bien entendu, dans la critique de ces instruments sociologiques et dans la radicalisation politique du sociologue.

Ce n'est bien sûr là qu'une schématisation et un résumé succinct des analyses publiées. Mais ceci témoigne de la prévalence du discours politique et de l'absence effective d'une construction théorique de ce qu'est exactement la sociologie arabe. Est-elle une sociologie du monde arabe ou une sociologie entreprise par des sociologues arabes ou encore une sociologie écrite en langue arabe? Ceux qui ont osé poser ces questions (*Ibid.* : 373) n'ont fourni aucune réponse. D'autres ont critiqué la volonté de faire naître une sociologie islamique (*Ibid.* : 126-134) sans pour autant soumettre leur projet nationaliste de sociologie arabe identifié à un "projet de renouveau civilisationnel" (*Ibid.* : 134 sq.) à la critique. Pourtant, il est aussi légitime de lancer une sociologie arabe qu'une sociologie islamique¹, une sociologie grecque qu'une sociologie chrétienne orthodoxe... et la fragmentation du savoir pourrait continuer à l'infini pour déboucher sur des spécificités locales et des discours nationalistes contredisant la vocation universelle de la science. Celle-là même que Weber exigeait en exhortant les sociologues à "devenir capables de faire la distinction entre connaître (*erkennen*) et porter un jugement (*beurteilen*)..." de sorte qu'ils parviennent à atteindre l'objectivité de la connaissance qui exige que

"dans le domaine des sciences sociales, une démonstration scientifique, méthodiquement correcte, qui prétend avoir atteint son but, doit pouvoir être reconnue comme exacte également par un Chinois ou plus précisément doit avoir cet objectif, bien qu'il ne soit peut-être pas possible de le réaliser pleinement, par suite d'une insuffisance d'ordre matériel" (Weber, 1965 : 131-132).

Il apparaît ainsi que le discours annonciateur, sur le mode militant, de la nécessité d'une sociologie arabe, est à ranger dans le domaine des jugements de valeur plutôt que dans le champ de la connaissance.

Quant à la prétendue "écriture sociologique qui ne pourrait être qu'une pratique violente intégrant l'histoire, l'idéologie et la science en rompant avec la domination occidentale" (Khatibi A., 1985), elle contredit la "neutralité axiologique" du savant et verse dans l'exaltation culturelle, la justification éthique, bref dans l'apologétique contraire à l'esprit même de la science (Freund J., 1968 : 74).

Le sociologue, le peuple et le prince

L'idéologie sociologique arabe, celle-là même qui appelle à la naissance et au développement d'une sociologie arabe, s'accompagne inévitablement

1. Le théoricien de la sociologie islamique reste Shari 'atî A., 1979.

d'un "prophétisme sociologique" (Bourdieu et al., 1968 : 47, 203-207) qui assigne au sociologue arabe le rôle de "conscience malheureuse" (collectif, 1986 : 137) de sa société. C'est pour cette raison que la première démarche, après le diagnostique, sera la promesse de lendemains qui chantent. Ainsi, le grand projet de l'école sociologique arabe est de réhabiliter le couple marxisme-nationalisme afin de dépasser le sous-développement et la désunion (*Ibid.* : 134). Le sociologue est identifié comme étant "citoyen doué de conscience sociale et intellectuel ayant un rôle et une appartenance..." (*Ibid.* : 202). Plus substantiellement, on attend du sociologue arabe d'agir de concert avec "les forces sociales porteuses de projet de changement de la société" et de leur faire prendre conscience de leur situation. Ces forces sont expressément désignées : ce sont en priorité "les producteurs réels", en l'occurrence "les ouvriers, les paysans, les petits fonctionnaires et les intellectuels organiques". (*Ibid.* : 379).

La partialité idéologique et politique n'est guère dissimulée. Elle est avouée au grand jour (*Ibid.* : 374) de même qu'est abordée avec justification morale (*Ibid.* : 370 sq) la relation du sociologue avec les masses (*al-jamahîr*). La sociologie arabe est donc appelée à assurer la mission de "libération" et de "développement" (*Ibid.* : 383) de la société.

Dans son entretien avec Diab, Saâdeddine Ibrahim indique que

"le sociologue ne peut rester en dehors du changement, qu'il ne peut être observateur neutre... et qu'il doit être citoyen responsable... en contribuant à la création d'associations et d'institutions de la société civile c'est-à-dire d'organisations intermédiaires entre l'individu et l'Etat" (Diab H., 1988 : 98).

Toutes ces positions et déclarations révèlent une mentalité identique à celle du "progressisme intellectualiste" qui a déjà prévalu particulièrement chez les populistes russes au XIX^e siècle. En effet, cette "mentalité populiste et positiviste" était profondément enracinée chez l'intelligentsia russe qui soutenait que "ce sont les hommes de culture qui créent le progrès, que ce sont eux qui, par leur travail intellectuel, transforment la société" (Venturi F., 1972 : 697).

Une mentalité similaire s'est également retrouvée chez les sociologues et les intellectuels occidentaux "soixante-huitards" ou de gauche. Le sociologue arabe épouse, ici et sans ambages, le rôle du prophète social libérateur de sa société et porteur d'un savoir éclairé. Son discours se teinte de sentimentalisme à l'égard du peuple, un peuple idéalisé et conçu sur un mode révolutionnaire et historiciste.

Ce "prophétisme sociologique" tourne parfois en une relation spéciale avec le pouvoir tantôt traité de non-démocratique (Ibrahim S., 1984 : 111) tantôt prié d'écouter l'avis du sociologue ou de l'intellectuel-éclaireur. Cette tournure découle de tout un effort (théorique et pratique) de rapprochement entre l'intellectuel et le prince séparés par un soi-disant hiatus (*fajwa*).

Comblent le hiatus exige une sorte de triangulation Prince-société-intellectuel qui soit de nature à asseoir un pont d'or (*The Golden-bridge*) entre l'intellectuel et le prince (*Ibid.* : 34 sq).

Dans cette logique du devoir-être, on pourrait se demander quelle est la part du savant et quelle est la part du politique dans ce discours qui ne manque pas, par ailleurs, de conceptualisation et de lucidité. Il est un fait qu'il y a là émergence, derrière la silhouette du sociologue, du scribe conseiller du prince. Un scribe croyant à la nécessaire jonction entre Savoir et Pouvoir. Cette utopie pourrait être légitime et acceptable du point de vue de l'intellectuel engagé qui évalue, juge et prend position dans l'échiquier politique. Mais l'est-elle dans le champ de la connaissance où le savant est soumis à la règle de la stricte séparation entre les faits et les valeurs? Nous constatons aujourd'hui que bon nombre de discours sociologiques arabes font coïncider les deux vocations de savant et de politique sans pour autant distinguer le métier ou la profession qui exige disponibilité et modestie et le rôle de citoyen engagé qui a tendance à vouloir être responsable.

Pour quelles raisons, tout tourne-t-il chez le sociologue arabe autour de la logique "pour l'Etat ou contre l'Etat"?

Le résultat de cet acte de confusion et/ou de réduction n'est-il pas souvent le divorce d'avec le métier de sociologue et l'émergence d'un discours normatif où le sociologue, le journaliste et l'homme de la rue adoptent la même phraséologie.

La frontière entre la science et la politique est si mince dans le monde arabe que l'on distingue difficilement qui est sociologue et qui ne l'est pas. En plus, le discours sociologique juxtapose les faits et les jugements en se faisant passer pour un avis autorisé sur une question obscure que ne saisit pas le commun des mortels.

Deux dangers guettent alors le sociologue : ou la banalisation ou la métamorphose. Dans les deux cas, n'est-ce pas à la mort de la sociologie qu'aboutit ce processus de confusion des vocations?

Reste alors le discours destiné au grand public. Il peut séduire et tromper mais il ne peut créer et contribuer à institutionnaliser le métier de sociologue et de savant. Marx nous avait déjà décrit

"ces belles formules littéraires qui, au moyen d'analogies, rangent tout dans tout, peuvent sembler spirituelles quand on les entend pour la première fois et ce, d'autant plus qu'elles identifient ce qu'il y a de plus disparate. Lorsqu'elles sont répétées et non sans fatuité, comme si elles avaient une portée scientifique, elles sont tout bonnement sottes. Elles sont faites pour ces beaux esprits qui voient tout en rose, parlent en l'air et enrobent toutes les sciences de leur guimauve" (Marx K., 1967 : 240. Cité par Bourdieu et al, 1968 : 50).

En guise de conclusion

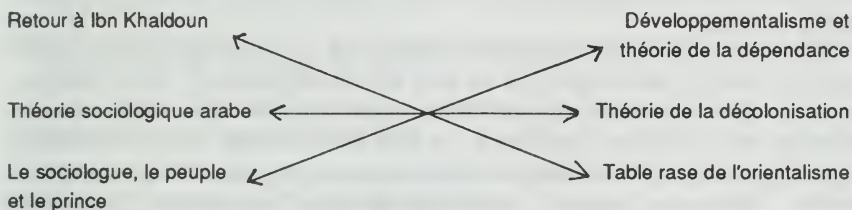
Afin de rendre intelligible le positionnement "scientifique" des sociologues arabes, nous avons synthétisé un certain nombre de traits qui forment une constellation proche de l'idéal-type wébérien. Cette constellation est travaillée par deux articulations majeures, à savoir la critique de la sociologie occidentale et le projet de fondation d'une sociologie arabe. L'opération de sélection des éléments a permis de dégager six éléments fondamentaux qui structurent cette constellation. Ce sont, d'un côté, la table rase de l'orientalisme, la théorie de la décolonisation, le développementalisme et la théorie de la dépendance; de l'autre côté, le retour à Ibn Khaldoun, la théorie sociologique arabe et la relation socio-logue/peuple/prince.

Entre ces six éléments, il existe des connexions duelles. Ainsi le retour à Ibn Khaldoun n'empêche pas la table rase de l'orientalisme, lequel a redécouvert Ibn Khaldoun. La théorie sociologique arabe est agencée pour se substituer à la théorie de la décolonisation. Enfin, l'idéologie du développement et la théorie de la dépendance justifient le rapport privilégié du sociologue arabe avec le peuple et le prince.

L'ensemble de ces éléments pourrait être schématisé au moyen d'"un tableau de pensée homogène" comme disait Weber.

L'alternative de la sociologie arabe

La critique de la sociologie occidentale



A côté du *jeu des oppositions mécaniques* (par exemple Ibn Khaldoun/orientalisme), il y aurait une sorte de *jeu de girouette* interne qui facilite le glissement du sociologue arabe de la sphère du savoir à la sphère de la politique. La jonction des pôles à la fois opposés et complémentaires ainsi que la mobilité induisent la formation d'un discours à double registre où le sociologue passe de la constatation des faits aux jugements de valeur. Ainsi, par exemple, la dépendance du "Tiers-Monde" justifie un rapport engagé envers le peuple où le sociologue joue le rôle de guide-éclairé pour la mission historique de libération nationale. On pourrait multiplier les

exemples aussi bien pour le jeu des oppositions mécaniques que pour le jeu de girouette, jeux qui s'interpénètrent pour assurer l'équivalence entre deux équations : critique/alternative et science/politique. Il en résulte une confusion entre la vocation du savant et celle du politique d'autant plus poussée qu'elle est sociologisée au niveau de l'écriture. D'où un "effet de parole" tel que le sociologue "ne cesse de produire des appels, des exhortations à l'action, de fournir des modèles de comportements et des condamnations à la déviance" (Ansart P., 1974 : 88). C'est tout un discours de pouvoir qui se greffe alors sur le discours sociologique au point que tout se réduit à la politique.

Dans le monde arabe, il y a une telle urgence à penser politique que tout le social se trouve surplombé par cette urgence. Le sociologue arabe qui évite ce jeu de politisation du métier et de la réflexion sociologique se marginalise ou se retrouve exclu du royaume des "sociologues connaisseurs".

Ici, il est difficile d'évoquer "la république des savants" (Picard J.F., 1990) mais plutôt "la communauté des sachants politisés".

L'absence ou la fragilité des libertés publiques renforce davantage ce positionnement qui rend difficile "l'oscillation entre les ténèbres et le royaume, entre la conscience et la science" (Aron R., 1971 : 51)

Bref, "le mythe fécond de la science" (C. Javeau) cède souvent la place aux "génies invisibles de la cité" (G. Ferrero).

L'imaginaire des sociologues arabes se réduit alors à une science de la surdétermination du social par le politique ou pis encore par l'économique conçus comme causes toujours premières (Grosser A., 1984 : 88) d'où la surestimation de l'importance du rôle de l'Etat (Amiot M., 1986 : 278) et la négligence des enchevêtrements profonds des relations et des représentations sociales.

Quand le sociologue épouse le politique en divorçant progressivement avec son métier, on ne sait plus ce qu'il en est déjà advenu de la rationalisation et de la spécialisation que Weber tenaient pour importantes dans la définition de la vocation scientifique. Au delà de la mobilité entre un métier et un autre, le drame du sociologue arabe est peut-être celui de demeurer un éternel "enfant de Sisyphe" qui s'empêche de "redescendre pour aller explorer ces nouvelles contrées, avec le savoir que derrière la ligne d'horizon, se cache un autre horizon" (Chneiweiss H., 1990 : 1195).

C'est pour cette raison que la restructuration de la sociologie dans le monde arabe passe nécessairement par le pôle épistémologique qui maintient le caractère ouvert de la science en rompant avec toute clôture dogmatique du discours.

- 'ALAWI Hadî, 1985, "L'orientalisme mis à nu", *Al-Karmal*, n° 15.
- 'UMAR Ma'an halîl, 1989, *Nahwa nazariyya 'arabiyya fi'ilm l-igtima*, Kitâb-l-bayân, Al-'Imârât.
- ABD-L-MU TI- Abd-I-Basit, 1981, *'ittigahât nazariyya fil-'ilm -l-igtima'i*, Kuwayt, 'âlam-l-ma'rifa.
- ABDELMALEK Anouar, 1963, "L'orientalisme en crise", *Diogenes* n° 44.
- 1967, "Sociologie du développement national : problèmes de conceptualisation", *Revue de l'Institut de sociologie de l'ULB*, n° 23.
- AL-'AZAMA Aziz, 1981, *Ibn Haldûn wa ta' rihyatihi*, Bayrût, Dâr at-talî'a.
- AL-WARDI Ali, 1977, *Mantiq Ibn Haldûn...*, Tunis, MTE, 2è éd.
- AMIN Samir, 1973, *Le développement inégal*, Paris, Minuit.
- AMiot Michel, 1986, *Contre l'Etat, les sociologues*, Paris, EHESS.
- ANSART Pierre, 1974, *Les idéologies politiques*, Paris, PUF.
- ARKOUN Mohammed, 1984, "Positivisme et tradition dans une perspective islamique", *Diogenes*, n° 127.
- ARON Raymond, 1971, *De la condition historique du sociologue*, Paris, Gallimard.
- AS-SA'ATI Hasen, 1972, *'Ilm-l-igtimâ' al-haldûnî*, Bayrût, Dar An-Nahda.
- AZ-ZA ABI Muhammad Ahmad, 1983, "Hawla 'iskâliyyat l-mu' assis...", *Dirâsât 'arâbiyya* n° 9.
- BA'ALI Fuad, 1986, "'Ilm-l-'Umrân and sociology : a comparative study", *Annals of the Faculty of Arts (Kuwait)*, vol. VII.
- BALANDIER Georges, 1951, "La situation coloniale : approche théorique", *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XI.
- 1952, "Contribution à une sociologie de la dépendance", *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XII.
- 1954, "Sociologie de la colonisation et relations entre sociétés globales", *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XVII.
- BARAKAT Halim, 1984, *Al-mugtama' al-'arabî al-mu 'asir*, Bayrût, Markaz Dirâsât l-wahda l-'arabiyya.
- BEN JELLOUN Tahar, 1974, "Décolonisation de la sociologie au Maghreb", *Le Monde diplomatique* n° 245, août 1974.
- BENTAHAR Mekki, BOUASLA Et-Tibari, 1988, "La sociologie coloniale et la société marocaine (1830-1960)", in *La sociologie marocaine contemporaine. Bilan et perspectives*.
- BERQUE Jacques, 1956, "Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine", *Annales ESC*, n°3, XI.
- 1964, "Le Maghreb d'hier à demain", *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XXXVII.

- BOUDERBALA Negib, 1984, "Pour un regard froid sur la colonisation. La perception de la colonisation dans le champ de la pensée décolonisée, le cas du Maroc" in *Connaissances du Maghreb. Sciences sociales, colonisation*, Paris, CNRS.
- BOUHDIBA Abdelwahab, 1970, "La sociologie du développement africain", *Current Sociology*, vol. XVI, n° 2.
- 1973, "Pour une sociologie militante", in *A la recherche des normes perdues*, Tunis, MTE.
- 1982, "Le discours économique et social dans le monde arabe contemporain", in *Discours, écriture et société dans le monde islamique contemporain*. Publications de l'Association pour l'avancement des études islamiques, Paris.
- 1985, "Al-hâyât-l-igtimâ'iyya kâmâ sawwarahâ ba'd-l-mustasriqûn" in *Manâhig al-mustasrikîn*, Tunis, Alecso, tome 2.
- BOURDIEU Pierre, PASSERON Jean-Claude, CHAMBOREDON Jean-Claude, 1968, *Le métier de sociologue*, Paris, Bordas.
- CHARNAY Jean-Paul, 1980, *Les Contre-Orients ou comment penser l'Autre selon soi*, Paris, Sindbad.
- CHNEIWEISS Hervé, 1990, "Vocation = chercheur. Notes de route d'un enfant de Sisyphe", *La Recherche*, n°225, oct. 1990.
- collectif, 1982, *Discours, écriture et société dans le monde islamique contemporain*. Publications de l'Association pour l'avancement des études islamiques, Paris.
- collectif, 1984, *'Iskaliyyat-l-'ulûm-l-igtimâ'iyya fi-l-watan-l-'arabi*, Al-Qâhîrâ, Dâr At-Tanwîr.
- collectif, 1986, *Nahwâ 'ilm igtimâ' 'arabî*, Bayrut, Markaz il-wahda -l-'arabiyya, .
- collectif, 1988, *La sociologie marocaine contemporaine. Bilan et perspectives*. Publications de la faculté des lettres de Rabat.
- collectif, 1989, *Initiation à la pratique sociologique*, Paris, Dunod.
- COLONNA Fanny, HAIM IBRAHIM Claude, "Du bon usage de la science coloniale" in *Le Mal de voir*, Paris, UGE, 10/18.
- DHAWADI Mahmud, 1989, "Mal'âmih at-tahayyuz wal-mawdu' iyya fi kul min-l-fikr-l-'igtimâ'-l-insânî-l-garbî wa nazîrhi al-'arabî-al-haldûnî", *Al-Mustaqbal al-arabi*, n°120, février 1989.
- DIAB Hafiz, "Entretien avec Sa'd-iddîn 'Ibrâhîm", *Al-'Arabî*, n°357, août 1988.
- DIALMY Abdessamad, 1985, "Malamah tatwwar al-sussulugiya-fi-al-magrib", *Al-Mostaqbal al-'arabî*, n° 81, novembre 1985.
- DUGAT Gustave, 1988, *Histoire des orientalistes de l'Europe du XII^e au XIX^e siècle*, Paris, Maisonneuve et Cie, tome I.
- DURAND Gilbert, 1979, *Science de l'homme et tradition. Le nouvel esprit anthropologique*, Paris, Berg international.
- FANON Frantz, 1961, *Les damnés de la terre*, Paris, Maspéro.

- FERCHIOU Sophie , 1976, "Problèmes et perspectives de la recherche ethnologique en Tunisie", *Cahiers ATP*, n°5.
- FREUND Julien, 1968, *Sociologie de Max Weber*, Paris, PUF.
- FURTADO Celso, 1976, *Le mythe du développement*, Paris, Anthropos.
- GARDET Louis, 1984, "Actualité d'Ibn Khaldoun", *Mélanges de l'université Saint Joseph*, tome L, vol. I.
- GROSSER Alfred, 1984, *L'explication politique*, Bruxelles, Complexe.
- HAKIKI Nouredine, 1983, *Khaldounisme, sciences sociales et fondement du pouvoir politique*. Traduit en arabe par Elias Khalil, Beyrouth, éditions Oueidat.
- HENTSH Thierry, 1988, *L'Orient imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*, Paris, Minuit.
- HILAN Rizkallah, 1969, *Culture et développement en Syrie et dans les pays retardés*, Paris, Anthropos.
- HUSSEIN Taha, 1975, *Falsafat Ibn Haldûn*, Oeuvres complètes, tome 8, Beyrouth, Dar al-Kitab al-Lubnani.
- IBRAHIM Sa'ad iddin, *Tagsir-il-fagwâ bayna sani' l-Qararar wa-l-mufakkirîn 'l- 'arab*, Amman, Muntada l-fikr l- 'arabî.
- KAROUI Hachmi, ZGHAL Abdelkader, 1975, "La décolonisation et la recherche en sciences sociales. Le cas de la Tunisie", *Die Dritte Welt*, n°2.
- KEMP Percy, 1980, "Orientalistes éconduits, orientalisme reconduit", *Arabica*, tome XXVII, fascicule 2, juin 1980.
- 1984, "Désapprendre l'orientalisme", *Arabica*, tome XXXI, fascicule 1, mars 1984.
- KHATIBI Abdelkébir, 1974, *La Blessure du nom propre*, Paris, Denoël.
- 1983, *Maghreb pluriel*, Paris, Denoël.
- 1985, "Vers une sociologie du monde arabe", *Mawâqif*, n° 30-31. Cité par Sari Salim in collectif, 1986.
- LACOSTE Yves, 1966, *Ibn Khaldoun. Naissance, histoire et passé du tiers monde*, Paris, Maspéro.
- LAHBABI M-Aziz, 1969, *Ibn Haldûn*, Paris, Seghers.
- MARX Karl, 1967, *Fondements de la critique de l'économie politique*, Paris, Anthropos.
- MELLAH Fawzi, 1990, "Le développement politique, une théorie sans objet? Réflexions à la lumière du cas tunisien", in *Le développement en question. Dimensions, Bilan, Perspectives*, Série sociologique, n° 16
- NASSAR Nassif, 1967, *La pensée réaliste d'Ibn Khaldoun*, Paris, PUF.
- NELLY-BANDARA Alvaro, 1975, "Pour une sociologie de la décolonisation", *Revue algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques*, XII/4, déc. 1975.
- PARTANT François, 1983, *La fin du développement. Naissance d'une alternative*, Paris, La découverte.

- PICARD Jean-François, 1990, *La République des savants. La recherche française et le CNRS*, Paris, Flammarion.
- REIG Daniel, 1988, *Homo-orientaliste*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- ROCHER Guy, 1990, "Les deux solitudes chez les sociologues canadiens", communication présentée à la Société canadienne de sociologie et d'anthropologie le 27 mai 1990 à l'université de Victoria en Colombie britannique.
- RODINSON Maxime, 1976, "Situation, acquis et problèmes de l'orientalisme arabisant", in *Le Mal de voir*, Paris, UGE, 10/18.
- SAID Edward, 1980, *L'orientalisme. L'Orient vu par l'Occident*, traduit de l'américain par Catherine Malamond, Paris, Seuil.
- SAQRI Farid, 1986, "Bâhit l-lqam-l- isrîn wa bâhit al-qam ar-râba' 'asar", *Al-Fikr-l- arabî-al-mu' -âsir*, n° 20-21-22, été 1986.
- SHARI'ATI Alî, 1979, *On the sociology of Islam*, Berkeley, Mizan Press.
- SEKLANI Mahmoud, 1970, "L'expérience du CERES", *Libre coopération* n° 8.
- SFAR Rachid, 1990, allocution au colloque du CERES, *Le développement en question. Dimensions, Bilan, Perspectives*, Série sociologique, n° 16.
- SOREL Georges, 1910, *Réflexions sur la violence*, Paris, Marcel Rivière, 2è éd.
- STAMBOULI Fredj, 1978, "Nationalisme et urbanisation dans le processus de changement des sociétés maghrébines" (texte traduit et publié en arabe), *Cahiers du CERES*, Série études historiques, n° 4.
- THUILIER Pierre, 1982, *L'aventure industrielle et ses mythes. Savoirs, techniques et mentalités*, Bruxelles, Complexe.
- TIZINI Taïeb, 1978, *Ma-sru' ru'ya gadida lil-fikr al-'arabî. Min at-turât ilâ at-tawra*, Bayrut, Dar Ibn Khaldun.
- VALENSI Lucette, 1979, "Histoire et anthropologie des pays d'Islam : fission et fusion", in *L'Anthropologie en France. Situation actuelle et avenir*, Paris, CNRS.
- VENTURI Franco, 1972, *Les intellectuels, le peuple et la révolution. Histoire du populisme russe au XIXè siècle*, t. 2, Paris, Gallimard.
- Von HAYEK Friedrich, 1953, *Scientisme et sciences sociales. Essai sur le mauvais usage de la raison*, Paris, Plon.
- WAQIDI Muhammad, 1983, *Al-'ulum al-insâniyya wal-idîyûlugiyya*, Dar at-Tali'â.
- WEBER Max, 1965, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon.
- 1982, *Le savant et le politique*, préface de R. Aron, Paris, UGE, 10/18.
- ZGHAL Abdelkader, 1981, "Les sciences sociales et "la logique interne" de la Tunisie ottomane" in *Structures et cultures précapitalistes*, Paris, Anthropos.

SCIENCES SOCIALES ET IDENTITÉ

Quelles sciences sociales rêvées dans/sur le monde arabe?

Alain Roussillon

Quelles perspectives d'ouverture après ce qui peut bien apparaître comme un assez sombre état des lieux? Ainsi, il ne saurait y avoir de sociologie politique quand la société elle-même ne l'est pas et quand le pouvoir n'y est pas enjeu de compétition réglementée. Pas plus ne saurait-il y avoir de sociologie quand le sociologue se coupe par trop radicalement du politique ou des "masses" - fut-ce par abandon ou découragement -, ni quand il les "épouse" trop étroitement. Ni d'anthropologie du dedans quand le Soi et ses pratiques renvoient aux origines ou, ce qui revient au même, à une norme révélée. Des institutions trop étroitement instrumentalisées par les pouvoirs pour les besoins de leur contrôle pourraient-elles produire autre chose que de l'idéologie, au mieux compensée ou contrebalancée par des discours de rupture, plus ou moins bien articulés et autonomes, là où ceux-ci sont tolérés? Tout savoir de l'extérieur serait-il voué à l'orientalisme, et tout savoir de l'intérieur au communautarisme?

Quelles sciences sociales "rêvées" dans/sur le monde arabe¹, à partir des regrets, des frustrations, des indignations et des ruptures annoncées qui se sont exprimés tout au long de ces pages ?

1. "Monde arabe" est ici une désignation de pure convention, non pour ce qui est de son existence ou de son unité comme espace d'une historicité commune débutant dans la Mèkka du VII^e siècle et qui continue aujourd'hui à se déployer, mais pour ce qui est de sa qualification ou de son identification comme "arabe", qui se trouve précisément disputée par d'autres totalisations identitaires, et en particulier l'islamique.

Il semble que trois niveaux de problèmes devraient être pris en considération et une fois pour toutes évacués pour que puisse être mis enfin un terme à la déjà longue - mais plus que jamais d'actualité - chronique de la crise des sciences sociales dans/sur le monde arabe.

A commencer, encore et toujours, par celui qui concerne l'articulation même de ces deux prépositions et de ces deux postures, dont on voudrait pouvoir penser qu'il ne se pose qu'en termes de contributions à l'accumulation de savoir qui s'opère de part et d'autre d'une ligne *construite* beaucoup plus que donnée comme par fatalité. Le plus préoccupant dans le débat qui oppose orientalismes et contre-orientalismes, ce ne sont pas tant les termes, à la fois convenus et infalsifiables, dans lesquels il est posé, que sa récurrence même. Celle-ci traduit la *non-cumulativité* de fait de deux systèmes de savoirs dont la confrontation heuristique et historique, sur le terrain de la colonisation et de la post-colonisation, exigerait pourtant qu'ils puissent être saisis *d'un seul et même mouvement*, dans ce que l'un et l'autre montrent et occultent de leur propre processus de constitution et, partant, de l'objet lui-même en tant que support et prétexte de la production d'un sens. Le plus réjouissant, dans la réunion dont la présente publication se fait l'écho, est sans doute, précisément, que cette question n'y ait été à aucun moment soulevée, en dépit de l'indiscrétion des questions et de la radicalité des interpellations de *social scientists*, *insiders* et *outsiders*, que nous avons prétendu objectiver dans leur rapport à l'objet et à sa construction heuristique et dans leur rapport au pouvoir et au politique. Indice, peut-être, que le brouillage des attaches institutionnelles et la construction de positions d'extraterritorialité ou d'autonomie de la recherche par rapport aux pouvoirs et aux identités - chercheurs arabes travaillant dans des institutions occidentales en direction de leur société/des sociétés occidentales, chercheurs occidentaux travaillant dans les pays arabes et se faisant le relais de positions "endogènes"... - commence à produire ses effets. Indice aussi que le débat engagé avec le *Mal de voir*¹ et qui s'est poursuivi avec *Connaissances du Maghreb*² et la polémique autour d'*Orientalism* d'E. Saïd a peut-être enfin commencé à porter ses fruits en permettant l'émergence d'un "regard froid sur la colonisation"³ et en établissant enfin dans le champ des études arabes ou islamiques l'axiome heisenbergien selon lequel la position - et non l'identité - occupée par tout producteur de savoir par rapport à son objet ne peut que se traduire dans la structure même de celui-ci, faisant de la reconnaissance des effets de ce rapport sur la production du sens une partie intégrante du savoir lui-même.

1. *Le Mal de voir*, ed. par H. Moniot, Paris, 10/18, 1976.

2. CRESM, *Connaissances du Maghreb, sciences sociales et colonisation*, Paris, Editions du CNRS, 1984.

3. L'expression est de Negib Bouderbala, cf. "Pour un regard froid sur la colonisation. La perception de la colonisation dans le champ de la pensée décolonisée", in CRESM, *Connaissances du Maghreb*, op. cit.

Surtout, l'évacuation de la "question orientaliste" permet de dégager le terrain pour ce qui m'apparaît comme l'interrogation centrale de la "donnée" actuelle de la crise des sciences sociales sur/dans le monde arabe : la façon dont la demande sociale dont ces sciences font l'objet se traduit, dans l'un et l'autre cas, par la structuration "à l'identitaire" de(s) l'objet(s) des sciences sociales dans cet espace. Construction d'une *altérité* radicale, comme le montre J.N. Ferrié à propos de l'orientalisme et de ses avatars, pour qui saisir l'identité de l'Autre implique de dériver, dans une logique à la fois essentialiste et historiciste, la série des comportements arabes - ou musulmans, ou orientaux, ou égyptiens, algériens...- du principe originel qui les fonde, qui seul désigne leur vérité *existentielle*, l'histoire n'apparaissant que comme la pure et simple réitération du même dans des lieux et des espaces qui sont ceux de leurs *particularisations*, où les sciences sociales tentent de les saisir. (Re)construction d'une *intégrité* mise à mal par l'histoire elle-même, où la distance entre l'identité et ses réalisations dans le temps et dans l'espace apparaît comme écart, perte, oubli, menaçant de remettre en question l'unité même du principe identitaire, pour ce qui est de pensées "nationalitaires", arabistes ou islamistes. Il nous faudrait pouvoir mesurer l'impact symétrique sur ces deux logiques de cette structuration à l'identitaire de la saisie des objets, effets de circularité de cette visée elle-même, qui fait que, comme le souligne J.N. Ferrié, "le développement de l'islamisme a considérablement renforcé cette façon de voir et a contribué - volonté des islamistes aidant - à renouveler la déjà riche rhétorique européenne sur l'altérité essentielle des sociétés musulmanes." Il y a là plus qu'une concomitance ou qu'un simple rapport de cause à effet, dans un contexte de compétition et de conflit civilisationnels qui tendent à s'envenimer beaucoup plus qu'à s'apaiser : comment se refuser à penser en termes d'altérité un objet dont l'essentiel de la production symbolique et pratique se veut articulé par la défense et l'illustration de sa propre identité? Comment, sans nier cet Autre ni le taxer de fausse conscience, voire de pure et simple schizophrénie, prétendre substituer un ordre explicatif "externe" - l'économique, le géopolitique, le sociologique, sur le thème général de la "frustration de modernité" - à ce qui se veut un principe volontaire en même temps que nécessaire de production de l'existence? Le "renouveau" ou l'exacerbation des expressions nationales dans l'Est européen ou la genèse et l'explosion de la crise du Golfe témoignent du risque qu'il y a à méconnaître la capacité structurante, holistique, de la visée identitaire. Comment, réciproquement, parvenir à "dissoudre" en quelque sorte de l'intérieur la concaténation identitaire - expression dans l'idéologie de systèmes d'appartenances et de loyalismes "sociologiques", y compris à la centralité étatique - pour la constituer, par exemple, comme objet de savoir, quand le propre de toute formule identitaire est précisément de se vouloir totalisante, indissolublement politique et morale, économique et spirituelle, matérielle et existentielle? Quand l'objet c'est l'identité, dans ses réalisations, ses écarts et ses échecs, tout le savoir possible ne se résume-t-il pas à un tableau de correspondances et à un système d'exclusions? Ou encore, si l'on admet, comme

tend à le faire la pensée identitaire, que l'inégalité de l'identité à elle-même résulte pour une large part d'adultérations extérieures, survivances, influences, subversions, reste-t-il autre chose à connaître que les effets, au sein du Soi lui-même, des déplacements de la limite entre identité et altérité? C'est peut-être la fatalité de la visée identitaire que cette limite doit toujours passer à l'intérieur du territoire du Soi : par l'existence de minoritaires, de réfractaires, de secteurs sous encadrés de la pratique sociale, ou, plus simplement parce que tout réformiste, dans le mouvement même par lequel il opère le partage entre ce qui est identitaire et ce qui ne l'est pas, s'expose à être "débordé" par plus radical que lui qui le rangera dans le camp des "ennemis de l'intérieur" de l'identité tandis que lui-même n'aura d'autre choix que de l'excommunier comme "extrémiste".

On touche ici à ce qui m'apparaît comme la dimension *prospective* de la crise des sciences sociales dans/sur le monde arabe, et qui concerne la façon dont des dispositifs de production de sens et de savoir et le personnel qui les sert s'articulent sur le projet social-historique à l'œuvre de part et d'autre des frontières de l'identité. Avec l'épuisement, décrit par M. Kerrou, des paradigmes développementaliste et tiers-mondiste au travers desquels les sciences sociales tentaient, dans une relation plus ou moins effective et directe à l'Etat et aux élites dirigeantes, d'affirmer leur vocation politique et pratique, la réémergence de logiques de renaissance identitaire - les réveils/*sahwa* arabiste et islamiste, d'inégale amplitude - pose le problème de l'articulation de ces sciences et de ce qui se voudrait des mouvements sociaux. *L'Etat contre la nation*, pour reprendre l'hypothèse de Burhan Ghalioun¹, ou pour mieux dire les Etats contre la nation, au côté de laquelle devraient se ranger sans hésitation les sciences sociales au vu des piètres résultats des bureaucraties militaires et des pétromonarchies fondamentalistes. La société "civile" contre ces mêmes Etats, si l'on en croit les hypothèses de "socialisation par le bas" qui ont fleuri ces derniers temps pour rendre compte des capacités de mobilisation des courants fondamentalistes. Retraits de l'Etat, avancées symétriques des sociétés, pour reprendre un paradigme qui eut son heure de gloire vers la fin des années 1980 dans les *area studies* américaines². Dans le champ propre des sciences sociales, la formulation qui semble devoir s'imposer, à l'interface entre les études sur et dans le monde arabe - l'effet de circularité que j'évoquai dans ce qui précède³ - est celle du débat sur la "compatibilité" entre la démocratie, plus ou moins posée comme un universel, ou à tout le moins comme un

1. *Le malaise arabe, l'Etat contre la nation*, Paris, La Découverte, 1991.

2. Voir le colloque qui s'est tenu à Aix-en Provence les 25-27 mars 1988 à l'initiative du Joint committee on the Near and Middle East du Social Research Council sur le thème : "Retreating States and expanding Societies : the State Autonomy- Informal Civil Society Dialectic in the Middle East and North Africa".

3. Voir par exemple le 3e colloque franco-égyptien de science politique, tenu à l'initiative du CEDEJ et de la Faculté d'économie et de science politique de l'université du Caire sur le thème : *Démocratie et démocratisation dans le monde arabe*, le Caire, 29 sept.-1er oct. 1990, actes à paraître, automne 1991.

prerequisite de toute modernisation véritable, et la logique même de la mobilisation identitaire, dont une certaine forme d'unanimité - d'aucun n'hésitent pas à parler de totalitarisme - semble bien être indissociable. Plus que d'autres, sans doute, les *social scientists* se révèlent sensibles à l'appel de la démocratie, dans la mesure où un système démocratique apparaît comme le seul où puisse se développer pleinement l'*habitus* dominant dans les sciences sociales¹ et comme le seul "mariage de raison" possible entre le Savant et le Politique. Pour les *outsiders*, la démocratie apparaît d'autant plus "désirable" que son établissement laisse entrevoir une reprise possible des relations avec leurs "terrains" auxquels l'accès semblait devoir devenir, ces dernières années, de plus en plus difficile et traumatisant. Dans le contexte de renaissance identitaire que les sciences sociales s'emploient à documenter, sinon toujours à analyser, l'aporie du débat démocratique semble se résumer dans deux positions, également intenable me semble-t-il du point de vue de l'*habitus* même de ces disciplines et de leurs desservants : se mobiliser contre les expressions identitaires, précisément dans ce que celles-ci ont de "sociologique" - paternalisme, clientélisme...-, dans la mesure où celles-ci contiendraient en germe la négation de la démocratie, le "libéralisme" qu'affiche l'islamisme "saoudien", largement dominant tant au Proche-Orient qu'au Maghreb et que la guerre du Golfe a encore renforcé, étant probablement aussi réfractaire aux sciences sociales qu'au système des partis ou à l'économie administrée. Pas de liberté pour les ennemis des sciences sociales ! Une position d'autant plus intenable que, le plus souvent, elle va consister à opposer une formule identitaire à une autre : l'arabisme à l'islamisme ou réciproquement, l'un et l'autre aux différents "localismes" nationaux. L'alternative, qui semble apparaître comme le seul choix possible à un nombre croissant de *social scientists*, *insiders* mais aussi *outsiders*, serait la "jonction" des sciences sociales et du mouvement identitaire, arabiste ou islamiste, eu égard au fait que celui-ci représenterait une majorité "silencieuse" que le libre jeu des urnes amènerait selon toutes probabilités au pouvoir partout où une telle expérience serait tentée, et au fait que les modes identitaires de mobilisation sociale constitueraient le seul canal possible d'une appropriation "authentique" de la modernité. Au risque de voir ces positions "modérées" balayées comme "tièdes" ou "opportunistes", fauteuses de division et de trouble, par la radicalisation de la logique identitaire, radicalisation dont tout porte à croire qu'elle est la "pente naturelle" de cette logique elle-même. Pas de liberté pour les ennemis de l'identité ! Ce qui est en question ici, c'est l'insertion même de l'intellectuel, en général, et des sciences sociales, en particulier, dans la structure sociale : l'un des lieux communs les plus tenaces depuis le début

1. D'autant plus dominant que les seules traditions scientifiques avec lesquelles les sciences sociales arabes sont en contact sont les sciences sociales occidentales, y compris pour les marxistes ou les tiers-mondistes qui empruntent la plupart de leurs références au progressisme américain beaucoup plus qu'aux sciences sociales des ex-pays de l'Est, de l'Inde ou de l'Amérique latine.

de ce siècle fait fond sur l'extériorité supposée des intellectuels par rapport à la société, dont ceux-ci seraient coupés par leur formation, tournée vers l'étranger, leurs conditions de travail et de vie réputées privilégiées, et surtout par un rapport à l'Etat qui ferait d'eux les principaux relais des contrôles qu'il exerce sur la société¹. Dans cette logique, les dysfonctionnements des sciences sociales proviendraient de cette distance même, que la production de discours et de savoirs articulés à l'identitaire - des sciences sociales arabes vs. islamiques - aurait vocation à combler pour permettre à ces disciplines de s'associer au processus de production de la société en étant "comprises des masses" - version basse - ou en se faisant le porte-parole du vouloir-être collectif - version haute -. L'hypothèse inverse pourrait être que ces mêmes dysfonctionnements renvoient au contraire à la trop grande "intimité" que les intellectuels entretiendraient avec les logiques "informelles" à l'œuvre dans leurs sociétés : ce par quoi ils sont acteurs et parties prenantes de tous les "accommodements" par quoi l'on peut continuer à vivre plus ou moins bien, plus ou moins complètement, selon les régimes et les circonstances. Dans l'un et l'autre cas, l'émergence des paradigmes à la fois rivaux et structurellement homologues de sciences sociales arabes vs. islamiques pourrait témoigner de la recomposition des modes de mobilisation des intellectuels et de l'émergence de nouvelles empathies à la recherche de modes d'expression inédits et de nouvelles mises en forme qui permettraient une reprise de la production de sens sur les processus en cours dans les sociétés arabes/musulmanes contemporaines. Hypothèse exagérément optimiste au lendemain des dévastations de la guerre du Golfe? Il y a là quoi qu'il en soit une condition nécessaire pour que puisse être mis un terme à la "crise des sciences sociales" sur/dans le monde arabe.

Paris, CNRS-EHESS

Groupe de sociologie politique et morale

Septembre 1991

1. Voir, par exemple, Gilles Kepel, "Les oulémas, l'intelligentsia et les islamistes en Egypte : système social, ordre transcendantal et ordre traduit", *Revue française de science politique*, vol. 35, n° 3, juin 1985.

RESUMES/ABSTRACTS

Emergence of a Field of Inquiry for the Social Sciences in India (1780-1920)

Roland Lardinois

The objective is to describe the origins, in India, of a modern academic universe wherein a set of practices having to do with surveys and studies of Indian society gradually crystallized into the various social science. The specific traits this universe owes to the social conditions presiding over its origins are pointed out. Three periods have been highlighted: a) 1780-1820, years marked by the birth of British Orientalism in Calcutta; b) 1820-1880, a period when native demand for knowledge was voiced by numerous socioreligious associations calling for reform; c) 1880-1920, a time of symbiosis between cultural and political nationalism. During the radicalization of the political struggle for independence (1910-1920), modern academic disciplines emerged. Many intellectuals converted to them, bringing along, often in altered form, the major themes conveyed by socioreligious reformist associations.

About a Few Arab Durkheimians

Mustapha Al-Ahnaf

Several Egyptian or Syrian students under disciples of Durkheim presented theses in the 1930s: Ali Abd-el-Wahid on slavery; Bishr Fares on honor among Arabs in pre-Islamic times, Daghestani on the Moslem family in Syria, and Chatila on Moslem marriage in Syria. Inspired by Durkheimian sociology, these theses mainly aimed at being scientific. They were the

firstfruits of academic sociology in the Arab world -- unlike Mansour Fahmy's 1913 thesis, which, rife with critical intentions, provides a link between 19th-century reformist thought in the Arab world and modern scientific research in Europe.

Elements for a Historical Sociology of the Production of Statistics in Egypt

François Ireton

Egypt produces a large volume of statistics. It is hypothesized that the best way to construct the historical sociology of this production over the past 120 years is to start with the concrete difficulties that the prudent historian or social scientist encounters when trying to use these statistics. This hypothesis seems plausible since, to resolve these difficulties, one must turn to history to see how they have been produced. Only by first delving into the statistic-producing process is it possible to eventually understand the multiple interrelations between statistics and society. A chronology of the production of statistics in Egypt is proposed up till the creation of the presentday central office of statistics.

Visual Thinking and the Arab Semantic Memory

Kamal Boullata

The premise for an "aesthetic of concept" and an "aesthetic typology" in Islamic art, is established through a form of visual thinking which has been formulated centuries before the advent of Islam. Arabic, the language in which Islam was revealed, was preserved in a manner that continues to retain prototypical elements of conception. By examining visual terms in Arabic, this study attempts to trace premordial signs in visual thinking that way have brought about the aesthetic components manifested in Islamic art.

Islamic, Arab, Egyptian Sociology: Investigating the Reformist Paradigm

Alain Roussillon

The "social science crisis" in the Arab world must be examined through the logic underlying the foundation of these disciplines. Based on the assertion of an indissoluble correlation between the question of identity (whatever's its contents may be) and the question of knowledge about and action upon one's self, reformism is taken to be both the process whereby

the figure of the modern intellectual emerges and also the field of inquiry wherein the social sciences are grounded.

From Colonial to National University: Instrumentalization and 'Ideologization' of This Institution

Aïssa Kadri

Algerian society's multiform crisis was prepared in the educational system. The 1971 reform of higher education was intended to mark the birth of a truly national university that would owe nothing to its colonial past. Two decades after its implementation, we are forced to admit that it has worsened what was already negative in this institution. This reform was part of a process of instrumentalization, of political and ideological control over the institution, a process with origins in a "far-off past". Reforms were made within this reform in the 1980s, but they have turned out to be the final stage in this process rather than the preliminary stage of a new one.

On Arab Studies and the Way to Specialize In Them: Arithmetic and Alchemy

Robert Santo-Martino

The French community of Middle Eastern Studies shares two ideas about the Arab, Moslem world. First, this field of research is, and will remain, divided because of the need of scientific specialization. Second, given an increasing demand for education and training, the profession no longer fully controls recruitment. Herein, these two ideas are not only refuted but used to reappraise the present state of Arab Studies and relations between disciplines.

What Are Social Sciences In Morocco Good for?

Mohamed Ennaji

Instead of dealing with official policy, this analysis examines the operational rules of social science research in Morocco in order to bring to light its logic within the academic field. In this country, a simulacrum of science operates following nonscientific dictates. Accordingly, one becomes proficient in the social sciences not owing to one's past research and its scientifically recognized value but rather because one holds a position that can be used to obtain symbolic rent-producing capital.

Can Political Sociology Exist In Algeria?

Lahouari Addi

This article analyzes the general conditions for the emergence, or rather nonemergence, of political sociology in Algeria. Why has this discipline, more than the other social sciences, had so much difficulty taking shape in formal, institutional settings? These difficulties, not merely political but also historical, have to do with dominant collective representations.

Toward a Deconstructionist Anthropology of North African Moslem Societies

Jean-Noël Ferrière

Criticism is directed at the strictly deterministic sociology of Moslem societies, which sees the individual as a simple element to which religious rules are applied. This article calls for an individualistic approach to apparently religious, social comportments. Emphasis is laid upon the misunderstanding that, from a heuristic viewpoint, is related to the globalizing conception of religion still used by the social sciences whenever they focus on Islam. Religion should be "put in its place".

Being a Sociologist In the Arab World: How the Scientist Marries the Politician

Mohamed Kerrou

In the Arab world, the production of sociologists is generally under the dual requirement of a critique of Western sociology and of the creation of an Arab school of sociology. The first of these requirements means clearing away Orientalism, taking into account theories of decolonization and dependence, and making room for "developmentalism". The second is linked to Arab sociological theory, the return to Ibn Khaldoun, and the sociologist/people/prince triad. Several equivalences come into play around two pairs: critique/alternative and science/politics. Problems arise out of the confusion wrought between the scholar's vocation and the politician's trade. For this reason, an epistemological reconstruction is necessary to rehabilitate the craft of sociology in the Arab world.

BULLETIN D'ABONNEMENT / SUBSCRIPTION FORM

Nom/Name :

Adresse/Address :

Code postal, ville / postal code, city :

Pays /country :

Souscription d'un abonnement de un an / Suscription for one year to :

Peuples méditerranéens / *Mediterranean peoples*

de soutien / supporter rate

ordinaire / normal rate

à partir du numéro

Mode de règlement / Payment

* Chèque bancaire à l'ordre de *Peuples méditerranéens*, adressé à/

Bank cheque to the order of *Mediterranean peoples*, addressed to :

Peuples méditerranéens, B.P. 188-07 - 75326 Paris Cedex 07.

* Virement à notre banque / Transfer to our bank :

Banque nationale de Paris, avenue de Breteuil 75015 Paris.

30004/01924/00254660/92

* Facture / Invoice

Conditions d'abonnement / Subscription rate (francs français / french francs). France et étranger / France and other countries :

Individus / Individuals : 215FF

Institutions / Institutions : 304 FF

Abonnement de soutien / Supporter rate : 400 FF

Les abonnements partent du numéro en cours au moment de l'ordre. Les "abonnements permanents" à renouvellement annuel automatique sont acceptés. Ne sont pas admis : les abonnements pour une période de moins de douze mois, les abonnements pluriannuels, les abonnements rétroactifs, les annulations en cours d'abonnement. Les numéros antérieurs de la revue sont délivrés dans la mesure des disponibilités au prix courant du numéro. Tout paiement par chèque non domicilié en France doit être augmenté des frais bancaires. / Subscriptions start with the issue out at the time of the order. Permanent subscriptions, with automatic yearly renewal, are welcomed. The following are not accepted : subscriptions for less than twelve months or for several years at a time, back-dated subscriptions, and cancellation of prices. Payment by check drawn on a non-French bank should be increased to cover banking charges.

Achevé d'imprimer par

PARA 
GRAPHIC

31240 L'UNION (Toulouse)

Tél. (16) 61.74.27.67

Dépôt légal : Décembre 1991

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA

909.09822P462 C001
PEUPLES MEDITERRANEENS PARIS
54-55 1991

3 0112 025192995

REVUE TRIMES.....ELLE

Le rôle de la colonisation européenne, en Orient et au Maghreb surtout, dans la production d'un savoir sur les sociétés arabes est désormais un lieu commun. Par contre, le caractère précoce de l'émergence dans ces aires de sciences sociales nationales, y compris dans leur version universitaire et doctorale, est peu connu. Cette livraison s'emploie à donner une large visibilité à ce phénomène. La critique de la science coloniale sinon achevée, du moins aujourd'hui sans objet, le véritable corps à corps n'est plus entre les "ancêtres" et "nous", mais entre les paradigmes que permettent les diverses positions assignées aux chercheurs arabes et aux chercheurs occidentaux. L'enjeu est d'importance : si le travail sur la relation dans/hors, est au cœur de notre métier, cet effort de mise en symétrie s'impose comme une épreuve incontournable.

Le véritable objet de cet ensemble de textes n'est en effet pas la sociologie arabe. Le transfert et la distorsion des paradigmes, le poids des systèmes éducatifs exportés - hérités, la circulation tous azimuts des chercheurs, "l'invasion" du système doctoral français, l'importation des tics et des masques, et pourtant le décroisement théorique qui se dessine, tout cela suggère qu'il y a une science sociale des sociétés arabes, si elle comprend plusieurs demeures.